anxa
88-B
11517

3195

Kirchenrechtliche Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Ulrich Stutz,
o. ö. Professor der Rechte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

---

57. Heft:

Zwinglis Lehre von der Obrigkeit

von

Dr. phil. JAKOB KREUTZER,
Lehramtsreferendar am Realgymnasium zu Mainz.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1909.

Prof Lempert

ZWINGLIS
LEHRE VON DER OBRIGKEIT

VON

Dr. phil. JAKOB KREUTZER,
LEHRAMTSREFERENDAR AM REALGYMNASIUM ZU MAINZ.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1909.

Das Uebersetzungsrecht für alle Sprachen und Länder vorbehalten.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

Herrn D. theol., Dr. phil. WALTER KÖHLER

PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER
LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU GIESSEN

Vorwort.

Die Anregung zu dieser Schrift ist mir von meinem Lehrer, dem verdienstvollen Forscher auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte, Herrn Dr. Walter Köhler, Professor der Theologie in Giessen, gegeben worden. Dafür sowie für die selbstlose Förderung meiner Studien werde ich ihm stets von Herzen dankbar sein. Aus gleichem Grunde bin ich Herrn Geh. Kirchenrat Dr. Gustav Krüger, Professor der Kirchengeschichte in Giessen, zu Dank verpflichtet.

Aber auch die Herren Dr. Georg Finsler in Basel und Professor Dr. Ulrich Stutz in Bonn haben sich durch freundliche Unterstützung meiner Arbeit verdient gemacht, wofür ich ihnen aufrichtig verbunden bin.

Möchte all unsere Mühe nach dem Urteile der Sachverständigen nicht unnütz aufgewendet erscheinen, möchte die nachstehende Untersuchung, trotzdem sie die erste ihrem Gegenstande gewidmete Einzelschrift ist, sich dauernd als brauchbar erweisen.

Mainz, den 9. Dezember 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis	IX
Literaturverzeichnis	XI
Der Ursprung der Obrigkeit	1
Die Grundlage der Obrigkeit	11
Die Aufgabe der Obrigkeit	28
Zwinglis Stellung zu den Obrigkeitsformen	37
Die kirchlichen Rechte der Obrigkeit	48
Die Lehre vom Widerstandsrecht	81
Zwingli und Luther	89
Register	97

Nachtrag.

Das Nachwort von Heinrich Hermelink zu seinem Aufsatz über Luthers Gedanken über Idealgemeinden in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXIX, 1908, S. 479 ff. konnte leider nicht mehr benutzt werden, da bei seinem Erscheinen auch der letzte Bogen der vorliegenden Studie schon gedruckt war.

Literaturverzeichnis.

Aristotelis politica III. ed. Franciscus Susemihl, Nova impressio correctior. Lipsiae 1894.

Bader, Reinhard, Die Reformation und ihr Einfluss auf das zürcherische Recht in: Schweizerische theologische Zeitschrift, herausgegeben von Friedrich Meili. XIX. Jahrgang. Zürich 1902, S. 9 ff.

Baltischweiler, W., Die Institutionen der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft, herausgegeben von A. Egger, E. Hafter, H. F. Hitzig und Max Huber. Heft II. Zürich 1905.

Baur, August, Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System. 2 Bde. Halle 1885 und 1889.

Bezold, Friedrich v., Geschichte der deutschen Reformation in: „Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen" von Wilhelm Oncken. III. Abt. 1. Bd. Berlin 1890.

Blanc, Léon, L'idée de l'église d'après les réformateurs et les confessions de foi du XVIe siècle. Pariser protestantisch-theologische Dissertation. Cahors 1900.

Bleibtreu, Walter, Die evangelische Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, in: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, herausgegeben von Grafe und Simons. Neue Folge. Heft VI. Tübingen-Leipzig 1903, S. 52 ff.

Bluntschli, Johann Caspar, Geschichte der Republik Zürich. Bd. II. Zürich 1847.

— Zur Geschichte der reformierten Kirchenverfassung. Tübingen 1842; Sonderabdruck aus der Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft, herausgegeben von A. L. Reyscher und W. E. Wilda. Bd. VI, S. 166 ff.

Brandenburg, Erich, Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 70. Heft. Halle 1901.

Bullinger, Heinrich, Reformationsgeschichte, herausgegeben von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. 3 Bde. Frauenfeld 1838 bis 1840.

Cardauns, Ludwig, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luthertum und Calvinismus des 16. Jahrhunderts. Bonner philosophische Dissertation 1903.

Cathrein, Viktor, S. J., Recht, Naturrecht und positives Recht. Freiburg 1901.
Choisy, Eugène, La Théocratie à Genève au temps de Calvin. Genfer theologische Dissertation 1897.
Claassen, Walter, Schweizerische Bauernpolitik im Zeitalter Ulrich Zwinglis. Weimar 1899. IV. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von Bauer und Hartmann.

Dändliker, Karl, Geschichte der Schweiz. 3 Bde. 3. u. 4. Aufl. 1902—1904.
Dierauer, Johannes, Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft. Bd. III. Gotha 1907 in: „Geschichte der Europäischen Staaten", herausgegeben von Heeren, Ukert, Giesebrecht, Lamprecht.
Drews, Paul, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von W. Herrmann und M. Rade. Jahrgang XVIII. Tübingen 1908.

Egli, Emil, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519—1533. Zürich 1879.
— Die Zürcherische Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli. Jahrbuch für schweizerische Geschichte. Bd. XXI. Zürich 1896.
— Analecta Reformatoria zur Geschichte Zwinglis und seiner Zeit. Zürich 1899.
— und Finsler, Georg, Zwinglis Werke. Bd. I u. II. Corpus Reformatorum. Bd. LXXXVIII und Bd. LXXXIX. Leipzig 1905 u. 1908.
Escher, Hermann, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland, vornehmlich zum Hause Habsburg und zu den deutschen Protestanten 1527—1531. Frauenfeld 1882.

Finsler, Georg, Zwingli-Bibliographie. Zürich 1897.
— Zwinglis Werke, siehe unter Egli.

Geffken, F. Heinrich, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt. Berlin 1875.
Gieseler, Johann Karl Ludwig, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. III. 1. Abteilung. Bonn 1840.
Gottschick, Johannes, Huss, Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VIII. Gotha 1886, S. 345 ff. 543 ff.

Hermelink, Heinrich, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. XXIX. Gotha 1908, S. 267 ff.
Hundeshagen, Karl Bernhard, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus. Bd. I. Wiesbaden 1864.

Kahl, Wilhelm, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. Erste Hälfte. Freiburg i. B. 1894.

Kirn, Otto, Das Verhältnis von Staat und Kirche im Sinne der Reformatoren in Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1893 Nr. 26, S. 107 ff.
Köhler, Walter, Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche. Tübingen 1903.
— Die Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. XVI. 1906, S. 199 ff.
— „Zu Luthers Kirchenbegriff", Christliche Welt 1907, Nr. 16, Sp. 371 bis 377.
Köstlin, Julius-Kawerau, Gustav, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1903.
Kügelgen, Constantin v., Die Ethik Huldreich Zwinglis. Leipzig 1902.

Lenz, Max, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Preussische Jahrbücher, herausgegeben von Hans Delbrück Bd. LXXV. 1894, S. 426 ff.
Loening, Edgar, „Der Staat" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, herausgegeben von Conrad, Elster, Lexis, Loening. Bd. VI. 2. Aufl. Jena 1901, Sp. 906 ff.
Loofs, Friedrich, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit in Deutschevangelische Blätter. Bd. XXXII. Neue Folge. Bd. VII. Heft 8. Halle 1907. (Auch separat und darnach zitiert.)
Lossen, Max, Die Lehre vom Tyrannenmord in christlicher Zeit. Festrede. München 1894.

Meyer, Theodor, S. J., „Naturrecht" in „Staatslexikon", herausgegeben im Auftrag der Görresgesellschaft von Julius Bachem. Bd. IV. 2. Aufl. Sp. 48 ff. Freiburg i. B. 1903.
Moeller, Wilhelm-Kawerau, Gustav, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. III. Reformation und Gegenreformation. 3. Aufl. Tübingen 1907 (auch separat und darnach zitiert).
Moerikofer, Johann Kaspar, Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen. 2 Teile. Leipzig 1867 u. 1869.
Müller, G., Luthers Stellung zum Rechte. Flugschriften des evangelischen Bundes. 243/44. (XXI. Reihe, 3/4). Leipzig 1906.

Nagel, Ernst, Zwinglis Stellung zur Schrift. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.

Oechsli, Wilhelm, Zwingli als theoretischer Politiker in Turicensia. Beiträge zur Zürcherischen Geschichte. Zürich 1891.

Rieker, Karl, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands. Leipzig 1893.
— Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung. Leipzig 1899.
Remley, Fr. A., The Relation of State and Church in Zürich 1519. — To the first Disputation. Leipziger philosophische Dissertation, 1895.

Schiess, Traugott, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer (1509—1548). Herausgegeben von der Badischen historischen Kommission. Bd. I. 1509—1538. Freiburg i. Br. 1908.
Schuler, Melchior und Schulthess, Johannes, Zwinglis Werke. 8 Bde. Zürich 1828—1842.

Schulthes, Georg und Marthaler, Gaspard, Supplement zu Zwinglis Werken. Zürich 1861.
Sohm, Rudolph, Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. Handbuch der Rechtswissenschaft von Karl Binding. 8. Abt. Bd. I. Leipzig 1892.
Stähelin, Rudolf, Huldreich Zwinglis und sein Reformationswerk. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 3. Heft. Halle 1883.
— Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken. 2 Bde. Basel 1895, 1897.
Strickler, Johannes, Aktensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521—1532. 5 Bde. Zürich 1878 bis 1884.
Stutz, Ulrich, Kirchenrecht in der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Franz v. Holtzendorff und Joseph Kohler. 6. Aufl. Bd. II. Leipzig und Berlin 1904.

Thomas von Aquino, Summa theologica. 3 Bde. Parma 1853.
— Wilhelm, Die Anschauung der Reformatoren vom geistlichen Amte. Giessener theologische Dissertation. Leipzig 1901.
Troeltsch, Ernst, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Erlanger theologische Dissertation 1891.
— Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit in „Kultur der Gegenwart", herausgegeben von Paul Hinneberg. Teil I. Abt. IV, S. 253 ff. Leipzig 1906.
— Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Historische Zeitschrift, begründet von Heinrich v. Sybel, herausgegeben von Friedrich Meinecke. Bd. LXXXVII. 1906, S. 1 ff.
— Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Akademische Festrede. Heidelberg 1907.

Wernle, Paul, Reformatorisches Glauben und Denken: 5. Zwingli im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. Bd. XX, Nr. 38—42. 1905.
Wirz, Ludwig, Helvetische Kirchengeschichte. Bd. IV. Zürich 1813.

Zeller, Eduard, Das theologische System Zwinglis in Theologische Jahrbücher, herausgegeben von Eduard Zeller. Bd. XII. 1853, S. 94 ff. 245 ff. 445 ff. und separat. Tübingen 1853.

Der Ursprung der Obrigkeit.

Der Hallenser Historiker Christoph Cellarius hat zuerst die Bedeutung der Reformation für die Neuzeit dadurch gekennzeichnet, dass er sie zum Ausgangspunkte seines 1696 vollendeten Werkes Historia nova [1]), der neuen Geschichte, machte [2]). Bei dieser Abgrenzung verblieb man auch in der Folgezeit.

Noch Heinrich v. Treitschke trat in seinem Vortrage „Luther und die deutsche Nation“ [3]) nachdrücklichst dafür ein: „Dabei wird's bleiben, obwohl die Selbstverliebtheit unserer Tage zuweilen, ganz vergeblich, versucht, die Geschichte der neuen Zeit erst mit der französischen Revolution zu beginnen.“

Nahe genug lag es, die Reformatoren der modernen Welt zuzurechnen; die Reformation als die Erneuerung eines durchaus persönlichen Religionsverständnisses, die Reformation, die dem hierarchisch gebundenen Christentum des Mittelalters ein Ende bereitet hatte [4]), war sie nicht in Wahrheit der Anfang einer neuen Zeit?

---

[1]) Historia nova, Magdeburgi 1696, p. 3: in primis ecclesiae reformatio meretur, ut novam historiam, distinctam ab illa, quae medii aevi fuit, ex saeculo decimo sexto, aut prope illius initia, auspicemur.

[2]) Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit S. 4.

[3]) Historische und politische Aufsätze IV. Leipzig 1897, S. 386; vgl. Loofs a. a. O. S. 4 f.

[4]) Stutz, Kirchenrecht § 44, S. 883, sagt von Luther und seinem Auftreten treffend: „Mit der Bulle Exsurge und dem Corpus iuris canonici verbrennt er am 10. Dezember 1520 das Rechtschristentum; dessen Vertreter, der Papst, wird ihm geradezu der Antichrist. Das persönliche Glaubenschristentum ist aufgerichtet.“

Ein wesentlicher Umschwung der Betrachtung wurde von dem Berliner Philosophen Wilhelm Dilthey angebahnt in seinen Aufsätzen über „Die Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ [1]) und über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ [2]). Er betont den Zusammenhang der Reformation mit der gesamten mittelalterlichen Entwicklung des Abendlandes. Selbst die Rechtfertigungslehre, den Kernpunkt der neuen Religiosität, sucht er als mittelalterliches Erbe zu legitimieren [3]). Viel weiter geht in der Betonung des Mittelalterlichen bei den Reformatoren der von Dilthey beinflusste Heidelberger Theologe Ernst Troeltsch, namentlich in seinem Vortrage auf dem Stuttgarter Historikertage: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ [4]). Ihm ist es vor allem darum zu tun, den Abstand aufzuzeigen, der die Reformatoren von der Neuzeit trennt.

Der Individualismus der Reformatoren erfährt nämlich eine eigenartige Beschränkung durch die Autoritätsstellung der Bibel [5]). In diesem Punkte stimmen sie auch, wenigstens der Hauptsache nach, miteinander überein. Es war ein katholisch-mittelalterliches Erbe, das sie damit einträchtig übernahmen. Sie sahen sich der gleichen Notwendigkeit gegenüber, im Kampfe mit der katholischen Kirche untrügliche Garantien für die alleinige Wahrheit ihrer religiösen Doktrin ins Feld zu führen. So setzten die Evangelischen dem Lehrspruche des Papstes

---

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie, hrsg. von L. Stein, IV, 1891, S. 604—631 und V, 1892, S. 337—400.

[2]) A. a. O. V, S. 480—502; VI, 1893, S. 60—127. 225—256. 347 bis 379. 509—545.

[3]) Vgl. die Widerlegung durch Loofs a. a. O. S. 9 ff.

[4]) Historische Zeitschrift, begründet von Heinrich v. Sybel, herausgegeben von Friedrich Meinecke, LXXXXVII, 1906, S. 1 ff.

[5]) Vgl. Nagel, Zwinglis Stellung zur Schrift, S. 21 ff., besonders S. 25: „Und wie er (Zwingli) selber seinerseits sich streng an das Prinzip der absoluten Autorität der Schrift in Glaubenssachen hält, verlangt er das Gleiche von Seiten seiner Gegner.“

„die sich selbst auslegende, von der Kraft des heiligen Geistes lebendig erfüllte Schrift entgegen“ [1]). Es entsteht der Gegensatz zwischen Schriftkirche und Papstkirche, wie ihn Gerhard, ein orthodox-protestantischer Dogmatiker, formuliert [2]): Breviter, quod illis est pontifex ex cathedra pronuntians, id nobis Spiritus S. in scripturis loquens. Die einzigartige Stellung der Bibel charakterisiert Troeltsch [3]) also: „Der protestantische Kanon ist eine völlig isolierte, rein supranaturale, aus der oberen Welt in die profane hereinwirkende Grösse, weder nach vorwärts noch nach rückwärts mit irgend etwas verbunden, der alleinige und unmittelbar von Fall zu Fall wirkende Urheber der Kirche, das unentbehrliche Requisit jedes einzelnen Christen, der nur als treuer Bibelleser ein treues Mitglied der Kirche zu sein hoffen darf.“ Diese supranaturale Begründung der Wahrheit und der Weltanschauung darf nicht abgeschwächt werden zu Gunsten einer mehr modernen Einschätzung der Reformatoren.

Gleichwohl dürfen wir nicht verkennen, dass das individualistische Religionsverständnis, die Auslegung der Bibel durch jeden Gläubigen mit Hilfe des heiligen Geistes, einen prinzipiellen Ansatz zur modernen, rationalistischen Weltanschauung darstellt. „Liegt freilich einerseits“, so kennzeichnet Troeltsch [4]) dies gegensätzliche Verhalten, „der Unmittelbarkeit und Innerlichkeit evangelischer Frömmigkeit immer eine freiere Stellung zum Kanon nahe, so drängt anderseits gerade der Mangel aller menschlich-kirchlichen Wahrheitsgarantien zu einer rein supranaturalen und darum bestimmt gegen alles Profane abgegrenzten Autorität.“ Dass dadurch die Möglichkeit von Konflikten gegeben war, zeigt die Geschichte, wenn auch anderseits die Reformatoren nicht geneigt waren, darin ein Problem anzuerkennen [5]); sie postulierten einfach, dass dieser rationale, sub-

[1]) Troeltsch, Gerhard und Melanchthon, S. 28.
[2]) Ebenda. [3]) A. a. O. S. 31. [4]) Ebenda.
[5]) Zwingli musste seine ursprüngliche Stellung zur Schrift im Verlaufe des Kampfes mit den Wiedertäufern modifizieren und deren

jektivistische Massstab, obwohl von vielen angewandt, dennoch zu einer einzigen, eben der objektiven Wahrheit der Schrift führen müsse. Wo das praktisch nicht der Fall ist, wird die Gefahr, die aus dem Zwiespalt der Meinungen notwendig auf das Prinzip zurückwirken müsste, dadurch beseitigt, dass dem Gegner unlautere Motive untergeschoben werden. So verhält sich Zwingli den Wiedertäufern gegenüber. Obschon auch sie behaupten, vom heiligen Geiste geleitet, die einzig richtige Auffassung der Schriftworte zu haben, bestreitet das Zwingli und führt ihre abweichende Ansicht auf Ehr- und Ruhmsucht zurück [1]): an putatis obscurum esse, quo spectetis? nempe ad rerum omnium confusionem. Miscere omnia pergitis, ut aliqua parte ad gloriam erumpatis; oder [2]): ea enim sine gloriae cupiditate esse non potest, quae gloriae propugnatrix est indubitatissima; quod si gloriae cupido ad tantas dissensiones exstimulat, longissime nimirum abest charitas.

Bei Zwingli speziell könnte man zum Unterschied von Luther noch an ein Moment denken, das vor allen anderen ein Bahnbrecher der modernen Weltanschauung werden sollte: sein inniges Verhältnis zur humanistischen Bildung. Zwingli hatte sich schon längst vor der religiös-reformatorischen Tätigkeit einen Namen gemacht als Anhänger der humanistischen Bewegung in der Schweiz. War er doch der vertraute Schüler des Königs humanistisch-klassischer Wissenschaft, des Erasmus von Rotterdam [3]). Umso mehr wird uns seine Stellung zur

---

ad absurdum geführtem Buchstabenglauben gegenüber das Verhältnis von Geist und Schrift präzisieren, aber unbeschadet des Autoritätsprinzipes. Nagel, Zwinglis Stellung zur Schrift, S. 56 ff.

[1]) Zwinglis Werke (Schuler & Schulthess) III, S. 302: De vera et falsa religione commentarius.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 308: Commentarius.

[3]) „Ziehe gelehrte Freunde zu Rate", so warnt Erasmus Zwingli nach dem Erscheinen des Archeteles in treubesorgter Freundschaft, „ehe Du etwas ans Licht treten lässest. Ich fürchte, dass jene Verteidigung Dir große Gefahr herbeizieht und dem Evangelium schadet ... denn

Wissenschaft, zur Philosophie überraschen müssen. Keine Selbständigkeit darf das wissenschaftliche Denken, das in der Philosophie kulminiert, neben der Religion behaupten; diese supranatural bedingte, biblische Wahrheit duldet keine zweite, menschliche neben sich; sie behauptet, wenn nicht die Alleinherrschaft, so doch die Oberherrschaft über die anderen. Krönt jene das Prädikat der Göttlichkeit, so rechnet Zwingli diese zum Menschentand nach Vorgang Pauli (Col. 2)[1]. „Welcher sich findet in der Gnade Gottes gefestet und vertraut, der hüte sich vor der Philosophie, das ist vor menschlich erfundener Weisheit. Und haben aber eine Zeit her die, so einig sollten das Wort Gottes herfürbringen, nichts anderes gearbeitet, denn wie sie Menschentand, die Philosophie, die nichts anderes ist, denn ein närrischer, ungewisser Wahn, in die druckten, die mit dem Wort Gottes sollten gespeist werden." Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass gerade das Eingehen Zwinglis auf das humanistisch-wissenschaftliche Denken ihn erst zur religiösen Reformation befähigte. Doch trotz der praktischen Hochschätzung der Philosophie ist es derselbe supranaturalistische Standpunkt, der in Melanchthons Prinzipienlehre die klassische Formel fand: philosophia ancilla theologiae. Selbst Zwingli also ist ein entschiedener Anhänger des Supranaturalismus, der spezifisch mittealterlichen Weltanschauung.

Daraus wird uns begreiflich, dass Zwingli dem Satze huldigt[2]: Christianus, qui vere Christianus est, magistratu non habet opus. Sein supranaturalistisches Denken musste das Ideal darin erblicken, dass der göttliche Wille zur Herrschaft komme, dass die Christenheit als ein Leib mit dem Haupte Christus im Geiste der Caritas verbunden sei. Es ist

---

ich habe mit der wohlwollendsten Gesinnung für Dich tief in die Nacht hinein geschrieben" in Moerikofer, Zwingli I, S. 179.

[1]) Angeführt nach dem Auszuge in Baur, Zwinglis Theologie I, S. 219.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 400. Elenchus contra Catabaptistas.

der ursprüngliche Gedankengang des Apostels Paulus, dem Zwingli folgt, eine Anschauung, die deutlich die Zeit des urchristlichen Enthusiasmus widerspiegelt, die Zustände, wo sich die Gemeinde der Gläubigen unabhängig vom Staate in verborgenen Zirkeln zusammenschloss zur Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Innerhalb dieser urchristlich supranaturalistischen Gedankengänge ist für den Staat ursprünglich keine Stelle: die Gemeinde der Heiligen bedarf keiner Obrigkeit. In der Tat lebt diese Auffassung in manchen Sekten weiter. Die Sekten, z. B. die Wiedertäufer, verdanken ja zum grossen Teil der angeblichen Repristinierung urchristlicher Ideen ihre Entstehung, und so erklärt sich ihre obrigkeitsfeindliche Tendenz. Anders wurde es im Urchristentum, als die Zeit der ersten Liebe für die jungen Christengemeinden vorüber war, als sie selbst so manchen offenen Sünder in sich hatten, ferner dadurch, dass sie sich weiter ausdehnten und durch die Art ihrer Zusammensetzung mit dem Staate mehr Fühlung bekamen; da war die Notwendigkeit geboten, der Einrichtung des Staates gegenüber Stellung zu nehmen. Dieses Entwicklungsstadium veranschaulicht Röm. 13. In der Geschichte der Religionen erweist sich die Umetikettierung als das wirksamste Mittel zur Okkupierung weitester, der Religion ursprünglich fremder Gebiete. War der Staat bis dahin eine heidnische Einrichtung, so wird er durch den Ursprungsstempel der göttlichen Einsetzung in den Bereich der christlichen Aufgaben gezogen: die Bekämpfung der Sünde zur Herbeiführung des Gottesreiches rechtfertigt fortan sein Dasein.

Diese historischen Grundlagen spiegeln sich auch in Zwinglis Theorie, zumal er direkt auf Paulus zurückgreift. Er bleibt nicht, ebenso wie Paulus, bei seinem dem Supranaturalismus korrespondierenden Ideal stehen, wonach er die Frage: Brauchen Christen noch eine Obrigkeit, verneinen müsste, sondern betont die Notwendigkeit der Obrigkeit, doch allein als Konzession gegenüber der Herrschaft der Sünde. An dieser Stelle erst taucht in Zwinglis Denken der Staat

auf; Zwingli nimmt damit die gleiche Stellung ein wie Augustin, der in seinem Werke de civitate dei der civitas coelestis, der Verwirklichung des supranaturalen Ideals, die rein zufällig durch die Sünde bedingte civitas terrena gegenüberstellt mit ihrem Gründer Kain, dem ersten Verbrecher der Menschheit nach alttestamentlicher Weltbetrachtung. Hatte der Reformator schon bei Beginn seines reformatorischen Wirkens in den Artikeln zur 1. Disputation 1523 den notwendigen, selbständigen Beruf der Obrigkeit vertreten, so forderte ihn später die Polemik der Wiedertäufer, die die Notwendigkeit der Obrigkeit für Christen negieren, zur Verteidigung seiner Anschauung auf [1]): Et quod obiiciunt Christianos omnia ferre debere, omnia quae Lex iubet facere, unde non opus habere Magistratu . . . Er führt aus, dass unter den Christen ebenso wie unter den Ungläubigen Verbrecher seien, die den Arm des Staates erforderlich machten [2]): Quum ergo perpetuo fuerint, qui sub nomine pietatis hoc auderent quod impii, perpetuo quoque habendus est Magistratus, Christianus tamen maxime inter Christianos. Die Obrigkeit, der Staat, erfährt also nur eine negative Würdigung, er verdankt seine Existenz der Sünde; Ideal bleibt nicht das Leben im Staate und in der Geschichte, sondern das Ende aller Geschichte, aller Sünde wird herbeigesehnt: der Zustand des vivere ad praescriptum Christi [3]). Nostra igitur culpa fit, ut Magistratum habere cogamur, quum non vivimus ad praescriptum Christi: nam si sic viveremus, Magistratu penitus nullo haberemus opus. Respondeo: Quis hoc negat?

Halten wir das vorletzte Zitat mit dem letzten zusammen, so scheint es erforderlich festzustellen, ob die Obrigkeit notwendig ist allein um der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur willen oder erst wegen der verbrecherischen Ausbrüche einzelner. Die Anschauung der allgemeinen Sündhaftigkeit

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 299: Commentarius.
[2]) A. a. O.
[3]) Ebenda III, S. 302.

gründet Zwingli auf das augustinische Theologumenon, dass durch Adams Fall es der Menschheit in ihrer Gesamtheit unmöglich ist, den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen, weil das posse non peccare et non mori sich durch den Sündenfall umkehrte in den Zustand des non posse non peccare et non posse non mori. Doch durch Christi Erlösungstat ist für den Gläubigen diese Unmöglichkeit, dem göttlichen Willen zu genügen, überwunden; im Stande der Gnade wäre so die Realisierung des supranaturalistischen Ideals an sich möglich: die völlige Willensrichtung der Gläubigen ad praescriptum Christi; also gäbe es keine Sünde, also keine Obrigkeit unter Christen [1]): „Und dise gsatzt (der göttlichen Gerechtigkeit) mag nieman erfüllen, also ist ouch nieman grecht, denn der einig got, und der so durch genad, dero pfand Christus ist, grecht würdt gemachet durch den glouben." Doch die Erfahrung zeigt, dass unter den Christen stets Sünder sind; aber trotzdem hätte man auch so noch der Obrigkeit entbehren können, wenn nur die „menschliche grechtigheit" gehalten worden wäre. Denn Gott hat in Voraussehung, dass die Menschen die göttliche Gerechtigkeit nicht erfüllen würden, ein zweites Gesetz, eine „menschliche grechtigheit" gefordert [2]). „Wiewol dise menschliche grechtigheit nit wirdig ist, das man sy ein grechtigheit nenne, so man sy gegen der götlichen grechtigheit besicht, so hat doch gott sy ouch gebotten, aber erst uff unser ungehorsame . . . aber erst daruff, das wir die ersten nit wurdent halten." Diese „menschliche grechtigheit" hätte dazu genügt, ein friedliches Gemeinschaftsleben der Christen zu ermöglichen. Denn von ihren „satzungen" sagt Zwingli, dass [3]) „sy uns nütz und gut sygind, frölich und

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 435, (Egli & Finsler) II, S. 484: „Von götlicher und menschlicher grechtigheit, wie die zemen schind und standind."

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 436, (E. & F.) II, S. 486 f.: „Von götlicher und menschlicher grechtigheit."

[3]) Ebenda.

früntlich mit einandren ze leben". Erst weil diese für die menschliche „bywonung" unerlässlichen Gesetze von einzelnen Verbrechern verletzt wurden, deshalb ist die Obrigkeit nötig. Wir sehen: diese Nichterfüllung des supranaturalistischen Ideals ist nur indirekte Ursache für die Notwendigkeit; Ursache in so fern, dass bei seiner Erfüllung als unausbleibliche Folge offene Verbrechen, die die Obrigkeit erfordern, unmöglich wären, weil eben dann alle Christen wahre Christen wären[1]): Innocentiam vero si omnes ad hunc modum induerimus, antiquabitur sua sponte Magistratus: quem enim gladio, feriet quum omnes sint innocentissimi?; indirekte Ursache aber nur, weil jeder Christ, selbst wenn er diese perfectio nicht erreicht, kein offener Sünder, kein Uebertreter der „menschlichen grechtigheit" zu sein braucht.

Die direkte Ursprungsbedingung für die Obrigkeit bleibt also die Verletzung der menschlichen Gerechtigkeit durch einzelne offene Sünder, Verbrecher. Sprachen wir bei Paulus davon, dass das heidnische Institut der Obrigkeit erst durch Umetikettierung eine Stelle in seinem supranaturalistischen Gedankenkreise findet, so ist der gleiche Sachverhalt bei Zwingli um vieles deutlicher. In Nachfolge der katholischen Kirche übernimmt er die stoische Lehre von der lex naturae, vom natürlichen, vernünftigen, allgemeinen Sittengesetz; er identifiziert es mit der „menschlichen grechtigheit" und bringt so die Obrigkeit, die auf dessen Grundlage ruht, in Zusammenhang mit Gottes Willen. Die philosophisch-rationale Gedankenlinie, die den Ursprung der Staatsgrundlage, des Rechtes, in der Vernunftanlage des Menschen begründet, wird von Zwingli mit ihrem Gegenpol, dem Supranaturalismus, in friedliche Harmonie gebracht, aber ihm subordiniert. Auf diesem Umwege erst erobert sich in Zwinglis Denken die dem Supranaturalismus zunächst fremde Einrichtung des Staates ihren Platz: die Obrigkeit wird erforderlich durch die Uebertretung des „gsatzes

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 302: Commentarius.

der natur“ [1]): „dann sölichs brächt unruw und zwytracht; ja zerstorte den gantzen menschlichen fryden und bywonung. Darumb hat er obre und richter verordnet, die uneinung verhortind und zertrügind mit dem, daß sy eim ieden gäbind, das im gehorte“.

Eine weitere Folge der Einführung dieses Bindegliedes lex naturae ist die, dass alle Obrigkeit ohne Ausnahme auf göttliche Anordnung zurückgeführt wird. Zwingli rekapituliert direkt Pauli Worte [2]): Non enim est potestas nisi a deo. Potestates ergo quae sunt, a deo ordinatae sunt. Die Universalität dieses Urteils illustriert er durch einige Beispiele, und zwar wählt er solche aus der jüdischen Geschichte [3]): Quid de Josua et reliquis dicturi sumus, qui omnes dei voce ac iussu inaugurati fuerunt? Aus der heidnischen Völkerwelt führt er an die in Israels Geschicke mannigfach eingreifende ägyptische Regierung [4]): An Pharaonis potestas a deo erat? Nimirum! propter peccata enim nostra imponit deus pueros et effeminatos cervicibus nostris.

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 437, (E. & F.) II, S. 487: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit.“

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 305: Commentarius.

[3]) A. a. O. S. 302.

[4]) Ebenda S. 305.

Die Grundlage der Obrigkeit.

Eine jede Obrigkeit, selbst der gesteigertste Absolutismus, hat eine gewisse Rechtsgrundlage, die dem Regierungssystem entsprechend mehr oder minder das Gebiet der rein persönlichen Entscheidungen eingrenzt und statutarisch normiert. Zwingli fasst sie unter den Begriff: menschliche Gerechtigkeit. Wir sahen bereits, dass der Staat erst in den christlichen Gedankenkreis gezogen wurde durch die Identifizierung der lex naturae mit dieser von Gott verordneten „menschlichen Gerechtigkeit". Die Untersuchung über die Anschauungen Zwinglis von der staatlichen Rechtsgrundlage wird uns nun zeigen, dass das „natürliche Gesetz" darin nur eine Brücke bildet, auf der die supranaturalistisch-christlichen Ideen ihren Eroberungszug in das Gebiet des Staates unternehmen.

Denn dies ist ein dem Supranaturalismus innewohnendes, ureigenes Prinzip, wenn es auch nicht immer auf das Gebiet des Staates in Anwendung kam: da er in einzigartiger, unwiderleglicher Weise im Besitz der alleinigen, weil göttlichen Wahrheit ist, erwächst ihm die Aufgabe, die so verstandenen christlichen Ideen zur Herrschaft zu bringen.

Der mittelalterliche Katholizismus steckte für diesen Eroberungszug die Grenzen sehr weit; er drang vor bis zur universalen Umfassung aller menschlichen Lebensgebiete, damit natürlich auch des Staates. Troeltsch [1]) bezeichnet es als „das spezifische Problem des Mittelalters, die christliche Idee bis in die letzte Konsequenz, bis zu einer ethischen Total-

[1]) Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, S. 261.

gestaltung des Lebens fortzuführen". Mochte auch keiner mehr bei diesem Streben die sieggewohnte Höhe eines Innocenz III. erklimmen, mochte auch das Scheitern eines Bonifaz VIII. manchen eine Negation dieser Ansprüche von seiten der Geschichte darstellen, dennoch überdauerte die supranaturalistische Kulturidee alle Todeswehen, die über das spätmittelalterliche Papsttum hereinbrachen; sie ging sogar als Erbe auf die Reformation über. Auch die Reformatoren erstrebten [1]) nicht asketische Preisgabe der Welt, sondern positive, universale, „christliche Weltgestaltung; nicht weltscheues, auf religiöse Kreise sich zurückziehendes Konventikelswesen, sondern tiefere Christianisierung von innen heraus". Auch hier galt es, alle Gebiete des menschlichen Lebens, besonders den Staat als eines der umfassendsten, in den Dienst des supranaturalistischen Ideals zu stellen, seinen Organismus mit christlichen Kräften zu füllen. Allerdings ist bei Luther der supranaturalistische Expansionstrieb mehr auf das Gebiet des religiösen Lebens gerichtet wegen seiner prinzipiellen Gleichgültigkeit gegen den Staat — in diesem Punkte muss das obige allgemeine Urteil eingeschränkt werden —, auf Zwingli dagegen trifft diese Einreihung in die katholisch-mittelalterliche Linie in vollem Umfange zu; aber der grundsätzliche Unterschied zwischen Katholizismus und Reformation, dass jener ausser der Bibel noch andere Quellen seiner religiösen Weltanschauung, diese letztere dagegen die Bibel allein und zwar als Fundament anerkennt, ist auch hier zu bemerken; er findet in der staatlichen Rechtsgrundlage Zwinglis seinen charakteristischen Niederschlag dadurch, dass die Bibel ausschliesslich den konstitutiven Faktor bildet.

Diese Betrachtung führt uns mitten in die Frage nach der Quelle für das obrigkeitliche Recht. Gott selbst ist die indirekte Quelle — zum Teil auch direkte —; sein

---

[1]) Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, S. 261.

Wort, die Bibel, stellt sie dar; jedenfalls eine supranaturale Quelle! Welch einfache, geschlossene Lösung des Problems, wenn wir an die Schwierigkeiten denken, die es der modernen, rationalen Weltbetrachtung auferlegte! Gott gab das Gesetz und die Obrigkeit zugleich; also gleichzeitige Entstehung des Rechtes mit dem Staate. Die Satzungen der „menschlichen grechtigheit" bilden nach Zwingli die Rechtsgrundlage der Obrigkeit. Diesen Zweck, das staatliche Gemeinschaftsleben zu regeln, kennzeichnet er also[1]: „Das nun uss menschlicher bywonung nit ein mördery werde, sol aller gwalt überein nit gstatten, das ghein besunder sich one recht an ieman reche, sunder allein mit dem rechten alle spän werdind ußgetragen." Die Obrigkeit soll die „menschliche grechtigheit" üben, „denn," fährt er fort, „sölte uns die arme grechtigheit erst ouch entgon, wie uns die götlich entgangen ist, so wäre mentschlich gselschaft nüt anderst dann ein leben der unvernünfftigen thieren: Welcher stercker, dem wäger."

Woraus besteht nun diese „menschliche grechtigheit"? Dieses biblische Recht ist zum Teil positives, zum Teil abgeleitetes. Als positiv ist ein Teil deshalb zu bezeichnen, weil ihn Zwingli in spezialisierten Rechtssatzungen direkten göttlichen Ursprungs sieht[2]. Dies deutet er an mit Wendungen wie: „Daruf gibt er (Gott) satzungen" oder: „So hat gott dise gebot ouch müssen ußgeben." Unter diese Kategorie rechnet Zwingli die ethisch normierten Dekaloggebote, wenn er schreibt[3]: „Und (Gott) spricht: du solt nit stelen, du solt nit eebrechen, du solt nit liegen, töden, noch falsche zügnus geben." Aber er geht noch weiter in der Heranziehung der Bibel zur Feststellung des positiven Rechtes. Alle das staatliche Leben berührenden Bestimmungen der alttesta-

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 437, (E. & F.) II, S. 487: „Von götlicher und menschlicher grechtigheit."

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 436, (E. & F.) II, S. 486 f.: „Von götlicher und menschlicher grechtigheit."

[3]) Ebenda.

mentlichen Gesetzesreligion [1]) erkennt er als für jede christliche Obrigkeit bindende, direkte göttliche Gebote an [2]): „Und ist nit gnüg daran xin — die erwähnten Dekaloggebote reichen nicht hin — er hat ouch müssen empfelhen, das man den übertrettenden fitzt. Der dieb sol fünffvaltigs oder viervaltigs widergeben, der eebrecher sol versteiniget werden . . .“ Das Strafmass für Ehebruch z. B. findet Zwingli Levit. 20, 10 [3]): „Das wir aber in die mißtat (Ehebruch) nit fallind und den vihen glych werdind, so empfilcht er uns dem schulmeister, der sol uns versteinigen. Levit. 20, 10.“ Das Recht der Regierung, den Meineid mit Tod zu bestrafen, leitet er aus Deut. 17, 5 her [4]): „Und so wir den (den Eid) felschend, ist der schulmeister hie mit der rut und laßt uns, wie die zwen alten falschen zügen, die Susannen in'n tod bringen understundend, versteingen: denn der meineyd ist nüt anders dann ein gotsverleugnen und strafft got die abgötery mit versteingen Deut. 17, 5.“ Charakteristisch ist auch, wie Zwingli aus einer Exodusstelle für die Obrigkeit den Rechtstitel der Bestrafung wegen Sachbeschädigung und der Schadenersatzpflicht abstrahiert und so diesen Rechtsteilen das Prädikat der Göttlichkeit rettet [5]): „Ob dir das verirret rind oder esel dines fyents gegnet, für inn widerumb an'n weg. Ob du den esel dines

---

[1]) Demnach gilt von Zwingli ebenso wie von Luther, wenn bei diesem auch nur in der ersten Zeit seiner reformatorischen Tätigkeit, der Satz, den G. Müller in Luthers Stellung zum Rechte S. 16 im Hinblick auf Münzer und Karlstadt aufstellt: „Die Theokratisierung des Rechts, die man an der römischen Kirche bekämpfte, wollte man auf anderem Wege als sie und in andrer Gestalt vollziehen. Dabei griff man nicht etwa nur auf die Heilandsbotschaft zurück, sondern vorzugsweise auf das mosaische Gesetz, das durch seine Form als Inbegriff von Sitten- und Rechtsgeboten, handlich schien.“

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 436, (E. & F.) II, S. 487: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit.“

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 437 f., (E. & F.) II, S. 488 f.: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit.“

[4]) Ebenda. [5]) Ebenda.

yfrers oder fyends wirst sehen under einer burdy ligen, so wirstu nit fürgon, sunder inn uffrichten. So du das übersichst, sol dich der schulmeister straffen: denn du hast das nidrer gebott gottes, das wir kümmerlich erretten mögend, und müssend es aber beschirmen oder aber es gienge als umb, übertretten." Also erhellt, dass die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen im weitesten Umfange den Inhalt dieses positiven Rechtes bilden, wie Zwingli selbst den Standpunkt an Hand der obrigkeitlichen Praxis schildert und zum Schlusse ausdrücklich benennt[1]): „Und das wir von dem gebott (nit töden) ouch nit kummind, muß der schulmeister tod umb tod, leben umb leben, oug umb oug, brand umb brand, wunden umb wunden, streich umb streich widergelten: Welcher nun schon lebt, das er der gstalt nit übertritt, ist er dennocht nit fromm, sunder verhüt sich allein vor straff der oberkeit, das ist leben imm gsatzt. Gal. 3, 10."

Weil dies positive Recht sich nur aus direkt göttlichen Geboten zusammensetzt, nimmt es die gleiche Sonderstellung ein wie die supranaturale Wahrheit; es ist erhaben über allen Wandel der Zeiten und Menschen. Keine Obrigkeit hat Befugnis, an diesem positiven göttlichen Rechte Aenderungen vorzunehmen; sie sind unveränderliche Gebote des unwandelbaren Gottes. An erster Stelle verwarnt Zwingli die Fürsten[2]): „Nimm dich gar nit an, das du an den gebotten, die got ggeben hat, ütz endren wellest oder besseren: du bist im ze kindisch; sunder bis gwüß, daß das götlich gebott gar nach gottes willen gfarw ist . . . Urteil du nüt darinn, denn du bist nit ein richter über gottes wort und gsatzt, sunder das wort gottes richtet dich."

Mag man auch an manchem Punkte dieses positiven Rechtes staunend vor der Geisteskraft eines Zwingli stehen,

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 437, (E. & F.) II, S. 488: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit".

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 359, (E. & F.) II, S. 324: „Ußlegen und gründ der schlußreden oder articklen" . . .

womit er diesen zum Teil in das Kindesalter der hebräischen Nomadenstämme zurückreichenden Bestandteilen ihres Gewohnheitsrechtes eine kursfähige Prägung für die rechtlichen Verhältnisse des Staates im 16. Jahrhundert zu geben unternimmt, womit er eine durch den doppelten Vorteil des urehrwürdigen Alters und der direkten Herkunft aus Gottes ewig gleichem Munde legitimierte, biblische Rechtsgrundlage für die christliche Obrigkeit zu schaffen sucht, dennoch vermag er nicht den Gesetzeskodex seiner Gegenwart aus dieser supranaturalen Quelle zu füllen. Es bleiben Fälle übrig, wo ganze Gesetze wie besonders richterliche Einzelentscheidungen nicht unmittelbar in einem speziellen Schriftworte zu finden sind. Dies ist die Sphäre des abgeleiteten Rechtes.

Welche normativen Bedingungen stellt Zwingli auf für diesen doch unentbehrlichen Teil der Rechtsgrundlage? Auch hier ist selbstverständlich die Bibel Rechtsquelle. Die Notwendigkeit dieses abgeleiteten Rechtes, speziell seiner Grundlage, betont Zwingli in der Uslegung zum 39. Artikel [1]): „denn wie vil man gsatzt hat, sind doch die fäl so vilvaltig, daß sy sich etwan uß dem gsatzt winden mögend und muß der richter nach einer andren schnur hinhouwen." Als diese untrügliche, über jede persönliche Willkür erhabene Richtschnur proklamiert der Reformator in jenem Artikel das göttliche Wort: all ire gsatzt sollend dem göttlichen willen glychförmig syn ... Aus diesem Kanon soll „über die (in der Bibel) unversehnen zufäl, darüber er ghein gsatzt hat" die Rechtsentscheidung durch Schlussfolgerung hergeleitet werden.

Auf die Art dieser Ableitung wirft Zwinglis Definition des Begriffes „glychförmig" ein aufklärendes Licht [2]): „Glichförmig ist gheins, denn keins ist glych eben; aber das es hinzureicht oder etlicher gestalt nachhin gat, nennend wir's glychförmig." Also nicht gleichförmig im Sinne von kon-

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 362, (E. & F.) II, S. 329: „Uslegung".
[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 362, (E. & F.) II, S. 330: „Uslegung".

gruent oder identisch mit dem göttlichen Willen soll das abgeleitete Recht sein, es wird eben vom Evangelium den Abstand aufzeigen müssen, der die Stufe des Rechtes von der der Gesinnungsreligion scheidet.

Ueberblicken wir diese Zusammensetzung der „menschlichen grechtigheit", so werden wir mit Recht in Erinnerung daran, dass der Anschluss des Staatslebens an den christlichen Ideenkreis durch das Bindeglied lex naturae[1]) bewerkstelligt wurde, auch eine Stelle für das natürliche Recht erwarten. Wir haben absichtlich bis jetzt davon geschwiegen, um so unsere oben schon angedeutete Behauptung klarer zum Bewusstsein zu bringen, dass das Gesetz der Natur bei Zwingli im Gegensatz zum Katholizismus keine selbständig konstitutive Bedeutung für die staatlichen Rechtsgrundlagen erhalte zu Gunsten einer exklusiv biblischen Fundierung des Rechts. Gewiss auch Zwingli gebraucht in seinen Ausführungen den Begriff: „gsatzt der natur", er identifiziert ihn vielfach mit dem: „menschliche grechtigheit". Aber das ist rein formal; es hat seinen Grund in der Absicht, durch diese Identifizierung das Gebiet des Staates zu okkupieren; dies aber ist für das christliche Denken nur möglich, wenn es die heidnische, die rationale Grundlage verdrängt. Ich gebe weiter zu, dass selbst die materielle Seite der lex naturae vollauf zur Geltung kommt in der „menschlichen grechtigheit"; ich brauche bloss darauf hinzuweisen, dass innerhalb des positiven Rechtes die ethischen Dekaloggebote oder auch im Bereiche des abgeleiteten Rechtes der Grundsatz: Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu, aus dem christlichen Gebote der Nächstenliebe abstrahiert, sich mit dem Inhalt des natürlichen Gesetzes deckt. Aber nichtsdestoweniger kommt doch die lex naturae nicht in dem Grade zur selbständigen Be-

[1]) Vgl. über die Wertung der lex naturae im Christentum, besonders bei Paulus, die Ausführungen bei W. Köhler, Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche, S. 27 ff.

deutung wie im Katholizismus. Das Ausschlaggebende ist die Frage nach der Rechtsquelle. Das natürliche Gesetz aber statuiert im Einklange mit seiner philosophischen Herkunft als solche die Vernunft, naturalis ratio, deshalb heisst es auch vernünftiges Gesetz, dies ist das Charakteristikum. Bei dem positiv göttlichen Rechte Zwinglis ist es an sich klar, dass er keine rationale Rechtsquelle zulässt; denn es ist eben nur auf supranaturalem Wege gewordenes Recht. Immerhin wäre auch so noch die Möglichkeit geboten, die lex naturae als rationale Rechtsquelle zu Wort kommen zu lassen. Denken wir nur daran, dass es in der Geschichte der Rechtsphilosophie keine unmögliche Erscheinung ist, wenn das natürliche Gesetz zur Ergänzung des positiven menschlichen Rechtes selbständig herangezogen wird; allerdings bleibt jenes Verhältnis häufiger, das von Aristoteles ausgehend über Thomas von Aquin sich die mittelalterliche [1]), katholische Weltanschauung erobert hat, dass die lex naturae allem menschlich-positiven Rechte übergeordnet wird, sei es zur Korrektur desselben, sei es als seine grundlegende Quelle.

Doch Zwingli lässt sich auf einen solchen Kompromiss zwischen seinem positiven göttlichen Rechte und der lex naturae nicht ein. Selbst für sein abgeleitetes Recht weist er ganz entschieden jede rationale Begründung ab. Klingt es etwa anders als ein Todesurteil über jede Rechtsableitung aus der Vernunft, wenn er sagt [2]): „Welche ist dieselb? (Richtschnur für das abgeleitete Recht) Sin vernunfft? Nein, denn die ist mit wüsten anfechtungen gefangen, thut alle ding uß lieb oder haß, freud oder leyd, frische oder forcht."

Im Gegensatz dazu huldigt der Katholizismus einer mehr rationalen Schätzung der lex naturae als Rechtsquelle. Gemeinsam ist ihm mit Zwingli ohne Frage der Glaube an den göttlichen Ursprung des natürlichen Gesetzes. Aber dass

[1]) Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht. Freiburg 1901, S. 114.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 362, (E. & F.) II, S. 329: „Uslegung".

diese göttliche Gabe an sich zur Wahrheit führt ohne weitere göttliche Mitwirkung, dass die aus der Hand des Schöpfers stammenden Vernunftaxiome den Menschen auf dem Wege einer jeden anderen Denkbewegung zur rechten Erkenntnis, wenigstens bis zu gewissem Grade führen, das ist die Ueberzeugung des Katholizismus, wie sie sein Normalphilosoph Thomas von Aquin kodifiziert hat. Der vernünftigen Natur wird hier in der Schaffung der Staatsgrundlage, die nach katholischer Anschauung in ihrem ganzen Umfange aus der lex naturae hergeleitet wird, eine selbständige Bedeutung zuerkannt [1]): promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, sagt Thomas, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam, oder er fasst die lex naturalis als lumen rationis naturalis [2]): „quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis." Dieser stärkeren Betonung des natürlichen Momentes entspricht es, wenn Thomas allen Menschen die Erkenntnis der natürlichen Wahrheit [3]) zugesteht, allerdings nur bis zu einem gewissem Grade; denn durch den Sündenfall ist das mit der Uroffenbarung begabte Licht der Vernunft zwar nicht gänzlich ausgelöscht, wohl aber verfinstert; diese Depravierung wird erst durch die Gnade geheilt. Jedenfalls aber bleibt der rationale Gesichtspunkt in der katholischen Rechtsbegründung der beherrschende, wenn auch nicht die ratio humana secundum se [4]), so doch die ratio naturalis, d. h. die principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda.

Zwingli dagegen neigt dazu, diese natürlich rationalen Bedingungen zu degradieren zu Gunsten ihrer Supranatura-

[1]) Summa theolog. II. q. 90, a. 4.
[2]) Summa theolog. II, q. 91, a. 2.
[3]) Ebenda q. 94, a. 4.
[4]) Ebenda q. 91, a. 3.

lisierung. Nicht nur die Existenz des natürlichen Gesetzes führt er auf Gott zurück, sondern an Gottes Einwirkung bleibt auch die Möglichkeit gebunden, ob diese natürlichen Rechtsaxiome zur wahren Erkenntnis führen können. Sie besteht in dem prädestinatianisch gedachten Geschenke des Glaubens. Die Ungläubigen hören wohl die Stimme des Gesetzes, können sie aber nicht als Wahrheit begreifen [1]: „das gsatzt der natur erkent allein der gleubig." Nicht das Wissen von der Existenz Gottes genügt dazu, sondern das Evangelium selber muss den Inhalt dieses Glaubens ausmachen, der das Verständnis der lex naturae erschliesst [2]: „das wir aber von einem vatter harkummen syind vestenklich glouben, das macht das gsatzt der natur clar; denn darinn erlernend wir, das wir alle brüder syind unnd alles, das wir besunders heigind, das gehöre von got har in die gmeind . . .;" denn diese Liebe zu Gott als dem Vater, wie sie Christus lehrte und lebte, der Inhalt des Evangeliums, schliesst die Liebe zum Mitmenschen notwendig ein. Zwingli erwartet für die Ableitung des Rechtes nichts von der mit Rechtsnormen begabten Vernunft, er betont im Gegensatz zum Katholizismus die Mitwirkung Gottes durch die Verleihung des Glaubens. Faktisch zeigt sich so in Zwinglis Theorie die Ablehnung jeder rationalen Rechtsquelle. Die lex naturae wird dadurch ihres eigentlichen Wertes und Charakters entkleidet, dass das Natürliche vom Uebernatürlichen in den Hintergrund gedrängt wird; ihre Beibehaltung hat lediglich die formale Bedeutung des Bindegliedes. Die von dem Katholizismus abweichende scharfe Akzentuierung dieses göttlichen Charakters — denn darin besteht dieser Gegensatz; er ist nur ein relativer — entspringt dem reformatorischen Interesse, die Rechtsgrundlage des Staates ausschliesslich aus der supranaturalen Quelle der Offenbarung zu bestimmen, die in der

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 360, (E. & F.) II, S. 326: „Uslegung".
[2]) Ebenda.

Bibel fixiert ist. Diese Betonung der göttlichen Mitwirkung wird besonders deutlich bei Betrachtung der Heidenwelt. Die Heiden besitzen zwar auch das Gesetz der Natur von Geburt an, aber sie können es von sich aus nicht als Wahrheit erkennen, sondern nur wo Gott ihnen die seltene Gnade der Erleuchtung schenkt[1]): „So nun sy den glouben nit ghebt hand und hand aber das gsatz der natur verstanden, so hat es allein uß got müssen kummen, wiewol ich mein, dass es iro wenig verstanden habind, sind joch etlich xin."

Zwinglis exklusiv-supranaturalistische Rechtsfundierung des Staates hat noch einen spezielleren Grund: er liegt im Gebiete der Soteriologie, der Lehre von der Erlangung des Heils. Der Katholizismus erkennt für den Menschen auch nach dem Sündenfall ein, wenn auch geschwächtes, liberum arbitrium an, die Fähigkeit, gute, Gottes Willen entsprechende Werke zu tun. Zwingli aber leugnet mit dem übrigen Protestantismus diese Möglichkeit; sonach kommt der Mensch erst im Besitze der durch die Offenbarung verliehenen Gnade in die Lage, dem göttlichen Willen gemäss handeln zu können. Von hier aus musste Zwingli im Gegensatze zum Katholizismus jedes Verständnis der lex naturae für die Ungläubigen negieren, damit letztere selbst in die Sphäre der Offenbarung erheben.

Mit der rechtlichen Grundlegung allein sind aber Zwinglis Gedanken über dieses Thema nicht erschöpft, denn er macht das Evangelium selbst zur Staatsgrundlage. Um die Tragweite dieses Momentes zu erkennen, müssen wir erst das Verhältnis der Rechtsgrundlage zum Evangelium näher betrachten; zugleich empfangen auch die obigen Andeutungen über die Art und Weise, in welcher das Recht aus dem göttlichen Willen abgeleitet werden soll, ihre nähere Ausführung.

Als den Inbegriff des göttlichen Willens, dem „all ire gsatzt", das heisst die menschliche Gerechtigkeit, „glychförmig"

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 361, (E. & F.) II, S. 327.

sein soll, erklärt Zwingli die Nächstenliebe nach dem Bibelworte Matth. 22, 39 [1]): „Du wirdst dinen nächsten äbnen menschen als lieb haben als dich selbs. Ist ein gsatzt disem wort gottes nit glychförmig, so ist es wider got." Vollständiger wird die göttliche Gerechtigkeit beschrieben in dem summarischen [2]) Doppelgebote des Christentums: Gottes- und Nächstenliebe. Dieser [3]) „teil der gsatzten sehend allein den inneren menschen an", die Gebote der menschlichen Gerechtigkeit im Gegensatz dazu „sehend allein den usseren menschen an". Es ist der Unterschied zwischen religiöser Moralität und Legalität. Deshalb ist der Gehorsam gegen die Gesetze der Obrigkeit, und seien es die biblisch treusten, kein Beweis für Gehorsam gegen Gott, für evangelische Frömmigkeit. Folgen wir einem derartigen Gedankengange Zwinglis. Er stellt die Behauptung voran [4]): „es mag einer usserlich fromm und grecht sin und ist innerhalb nüt des minder unfromm und vor got verdampt." Zur Ausführung wählt er den Gegensatz zwischen dem rechtlichen Gebote: Nicht stehlen, und dem innerlich religiösen: Nicht einmal begehren: „du solt nicht stelen ist ein gbott zu dem usserlichen leben und frommgheit. Du solt eins andren gut nit begeren ist ein gbott zu der innerlichen götlichen grechtigkeit. . . . So nun einer nit stilt, ist er fromm (rechtschaffen) vor den menschen, er ist aber by got ein schelm, denn er hat die begird und anfechtung zu frömbdem gut vilicht grösser denn einer, der gestolen hat." Dieser Gegensatz zwischen Evangelium und menschlicher Gerechtigkeit bleibt jedoch nicht als ein absoluter bestehen, sondern er löst sich, näher betrachtet, auf in ein Abhängigkeitsverhältnis der menschlichen Gerechtigkeit vom Evangelium.

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 359, (E. & F.) II, S. 324: „Uslegung".

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 434, (E. & F.) II, S. 483 f.: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit."

[3]) Ebenda (Sch. & Sch.) I, S. 435, (E. & F.) II, S. 484.

[4]) Ebenda.

Das biblische Recht, soweit es dem göttlichen Willen „glychförmig" gestaltet, also abgeleitet ist, erweist sich als die einzig mögliche Form, in der die christliche Religion nach Jesu Offenbarungsauffassung als eines ausschliesslich geistigen, rein persönlichen Verhältnisses der Seele zu Gott, eben als Gesinnung, zum Prinzip einer Obrigkeit gemacht werden kann. Eine Moral, die auf dem Prinzipe der Gesinnungsqualität, nicht auf dem sachlicher Leistungen beruht, könnte nur dann zur Grundlage einer staatlichen Organisation gemacht werden, wenn alle Individuen auf der für diese Moral unerlässlichen Basis von Sittlichkeit ständen; das heisst, wenn der Zustand derartig wäre, dass jeder um der gleichen sittlichen Voraussetzungen willen sich freiwillig die dem Ganzen förderlichen Gesetze auferlegte und sie erfüllte. Diese Gesetze aber ermangelten dann des Charakters als staatliches Recht, denn die Uebereinstimmung aller wäre ja eine äusserliche, zufällige. Dass aber alle Individuen einer Staatsgemeinschaft auf gleicher sittlicher Basis stehen, ist faktisch nicht der Fall. Wollte nun eine Regierung sich einem Verbrecher gegenüber auf der Höhe christlicher Moral behaupten, so würde sie den Bestand des Ganzen gefährden, wenn sie Milde und Verzeihung walten liesse. Denn sie hat keine Bürgschaft dafür, dass dieser Verbrecher ihre eigenen sittlichen Grundlagen anerkennt und seinen Verstoss dagegen bereut; teilt er sie aber nicht, so treibt ihn die Verzeihung nicht zur Besserung, sondern noch tiefer ins Laster. Die christliche Gesinnungsreligion kann also zur staatlichen Rechtsgrundlage nur dergestalt konstitutiv verwertet werden, dass ihr Prinzip zum methodischen Leitgedanken[1]) beim Ausbau des Rechtes gemacht wird. Der

[1]) Hiernach erscheint uns der in Beziehung auf Zwingli ausgesprochene Satz zum mindesten fraglich: „Religion und Sitte, Gesetz und Recht hangen so eng miteinander zusammen, dass sie, wenn der Zustand auf die Dauer kein unerträglicher sein soll, einander wie zwei kongruente Figuren decken müssen". R. Bader, Die Reformation und ihr Einfluss auf das zürcherische Recht. Schweiz. theolog. Zeitschr. XIX. 1902, S. 13.

darüber hinaus reichende Versuch Zwinglis, in seinem biblischen, positiven Gesetze die christlichen Ideen zur Staatsgrundlage zu machen, ist deshalb als gescheitert anzusehen, weil dieses positive Recht eben als alttestamentliches Gesetz noch nicht unter dem Einfluss christlicher Religion gestanden hat, und weil ihn dabei die supranaturalen Voraussetzungen zu einer Zusammenstellung bestimmen, die grossenteils die rationalen Gesichtspunkte hintansetzt.

Aber nicht nur bei der Konstituierung des staatlichen Rechtes ist dem Evangelium diese grundlegende Stellung angewiesen. Zwingli weist auch auf die Notwendigkeit der christlichen Religion als der dauernden moralischen Grundstimmung des echten Staatsbürgers hin, die ihn diesen guten Gesetzen gegenüber zu freiem Gehorsam verpflichtet; das Evangelium soll also auch die Stellung einer rein idealen Staatsgrundlage ausserhalb der Gesetzgebung einnehmen. Das Evangelium erst ist das sicherste Fundament eines Staates[1]). „Cum itaque Christi spiritus hoc habeat, quo civitas maxime indiget, nihil poterit auspicatius civitati accidere quam amor; hunc antem Evangelium, quum secum adferat, constat civitatem tunc tandem firmam ac sanctam fieri, si bonis legibus bonae mentes adsocientur. Nulla ergo civitas beatior erit quam in qua vera religio simul degit.“ Gute Gesetze allein genügen nicht, die Obrigkeit in ihrem Bestande zu sichern, wie sehr sie auch notwendige Voraussetzungen dazu sind. Den Gesetzen muss auf Verständnis gegründeter Gehorsam begegnen[2]): „Was hilfft gute gsatzt haben und aber daby nit ein gmüt haben, dem das gut gsatzt gevalle. Da hilfft ghein gebieten, da das gmüt nit wol will . . .; so sy von im (der Obrigkeit) gestrafft, wurdind, sy wenen, sy wärind beschwärt.“ Diesen Umschwung der Gesinnung vermag das Evangelium allein zu bewirken[3]). „Wie mag aber das gemüt, das von natur böß ist, guts wellen: es

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 297: Commentarius.
[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 363, (E. & F.) II, S. 330: „Uslegung“
[3]) Ebenda.

werde denn durch got darzu gezogen? . . . Also volgt, das guten gsatzten aller meist gevolgt und gelebt wirdt, da man aller hällest das wort gottes lert." Also auch mit Rücksicht auf die Notwendigkeit einer guten staatsbürgerlichen Gesinnung auf seiten der Untertanen sucht Zwingli die Ausbreitung seiner supranaturalistischen Idee: Verchristlichung des Staates, zu rechtfertigen[1]: „Summa, des rych ist aller best und vestest, der allein mit got herrschet und des aller böst und unstätest, der uss sinem gmüt."

Wenn wir uns diese biblische Rechtsgrundlage vergegenwärtigen, so ist an sich klar, dass Zwingli jedwedes ausserbiblische Recht — die lex naturae rechnen wir wegen ihrer deutlichen Supranaturalisierung nicht dazu — verwerfen muss. Dass es ihm durch das Mittelglied der lex naturae möglich ist, einigen wenigen heidnischen Obrigkeiten das Prädikat einer nach seiner religiösen Auffassung wahren Regierung zuzuerkennen, ist, wie wir gesehen haben, für eine positive Schätzung ausserbiblischer Rechtsquellen nicht hoch zu werten. Im Gegenteil, er urteilt gerade sehr abfällig über das heidnische Recht; es stamme vom Teufel und nicht von Gott[2].

Gegen das kanonische Recht polemisiert er mit einer von der Lehre der katholischen Kirche abweichenden[3] Exegese von 1. Cor. 6, 1 ff., worauf die Hierarchie es vornehmlich gründet: 1. Cor. 6, 1–11: „Da er (Paulus) wil, das die Christen ire hendel under einandren vertragind und nit für ungleubig richter ziehind; das aber die Bäpstler dahyn tringend, sy söllind under den Christenmenschen urteilen und alle zweyung mit irem recht zertragen. Und redt aber Paulus daselbst gar nüt das uff die pfaffheit dienen möcht . . ." Damit ist jede geistliche Gewalt negiert. Da aber die kirchliche Auffassung

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 356, (E. & F.) II, S. 346.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 356, (E. & F.) II, S. 334: „Uslegung".

[3]) Ebenda I, S. 352 bezw. II, S. 310.

über das Verhältnis beider Gewalten auf die Subordination der weltlichen hinauslief, liegt in diesen Worten zugleich die Selbständigkeit letzterer ausgesprochen [1]).

Die Theorie von dem göttlichen Ursprung der Obrigkeit reichte allein nicht hin, um ihr diese Stellung zu sichern; das zeigt der Katholizismus. Auch hier hielt man an dem Glauben fest, dass alle irdische Herrschaft von Gott komme. Selbst die extremsten Vertreter der mittelalterlichen Papstidee leugnen die göttliche Einsetzung der Obrigkeit nicht [2]); Gregor VII., der den Staat für eine Schöpfung der menschlichen Selbstsucht erklärt, kennt auch eine sittliche Seite des Staates und leitet die weltliche Gewalt von Gott ab. Die Reformatoren gelangten zur Anschauung von der Selbständigkeit der Staatsgewalt erst nach der Ersetzung des katholischen, an die Sakramentsanstalt gebundenen Heilsprinzipes durch das persönliche, allein an die Bibel, das Wort Gottes, gewiesene Glaubensverhältnis zu Gott; nach der Entwurzelung der geistlichen Gewalt bleibt nur eine rechtmässige: die weltliche Gewalt, und zwar kraft göttlichen Rechtes. Da die Bibel als die einzige göttliche Wahrheitsquelle anerkannt wird, sah Zwingli den Weg gewiesen, der göttlichen Institution des Staates auch eine göttliche Rechtsgrundlage zu schaffen: sein biblisches Recht. Als notwendige Konsequenz dieser supranaturalen Fundierung des Staates stellt sich Zwinglis Ideal heraus, dass die Obrigkeit selbst eine christliche in wahrem Sinne sei. Bereits im Anfange seiner reformatorischen Wirksamkeit, in seinen Schlussreden, vertritt er mit dem 36. Artikel diesen Standpunkt, dass die Christlichkeit eine unerlässliche Bedingung für die

---

[1]) Dieser Sachverhalt tritt noch deutlicher zu Tage: Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 303. Commentarius: „Invenimus autem, non ut isti dicunt, sacerdotalem et laicalem esse Magistratum, sed unum tantum: nam Ecclesiae potestas, qua impudentem a communicatione abstinet, Magistratus non est; nam totius Ecclesiae est, non quorundam, qui per tyrannidem sibi rerum summam vendicarunt".

[2]) Rieker, Die rechtliche Stellung, S. 9.

Obrigkeit sei[1]: „Alles, so der geistlich genempt stat im zugehören rechtes und rechtes schirm halb fürgibt, gehört dem weltlichen zu, ob sy christen syn wöllend.“ Im Commentarius polemisiert er gegen die wiedertäuferische Anschauung, kein Christ dürfe die Regierung führen, mit dem kühnen Satz[2]: adserere audemus neminem magistratum recte gerere ne posse quidem, nisi Christianus sit. In einer Reihe von Antithesen begründet er diese Ansicht damit, dass der Ungläubige als solcher ausser stande sei, den gestellten religiösen Bedingungen zu genügen[3]: „Quid enim impius aliud agit, nisi ut omnia vel lucri vel gloriae causa faciat? Quid contra pius aliud, nisi ut ex amore timoreque dei et proximi nihil designat, quod illum offendere, istum vero turbare queat? Accumulabit impius opes per fas et nefas; erumpet ad gloriam per media suorum cadavera. Communicabit pius omnia iis quibus praeest, ac populi salutem et pacem gloriae anteponet.“ Es ist eine einfache Schlussfolgerung aus seinem Ideal, wenn er den Bedenken der Wiedertäufer entgegenhält[4]: magistratum inter Christianos maxime oportere esse Christianum. Das Gegenteil, dass etwa ein Nichtchrist über Christen herrsche, erklärt er für Torheit und Widersinn[5]: Cum enim Magistratu tanquam capite res publicae gubernentur, nonne furor est, malle impium esse magistratum quam pium? malle piorum cervicibus imminere impium tyrannum, quam pium virum in dominico grege patrem agere[6]?

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 155, (E. & F.) I, S. 462: „Handlung der versammlung in der löblichen statt Zürich 24. Januar 1523“.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 296: Commentarius.

[3]) Ebenda S. 300 f.

[4]) Ebenda S. 299.

[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 300: Commentarius.

[6]) Vgl. die ausführliche Widerlegung der Wiedertäufer Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 402 ff. Elenchus contra Catabaptistas.

Die Aufgabe der Obrigkeit.

Den supranaturalen Grundtendenzen entspricht natürlich die Bestimmung des Obrigkeitszweckes: er ist religiöser Natur. Da der Katholizismus zur Durchführung der supranaturalistischen Kulturidee über kirchliche Machtmittel verfügte und die staatliche Gewalt nur zu ihrer Ergänzung[1]) heranzog, bei Zwingli dagegen der Staat selbständig und alleiniger Inhaber der Gewalt ist, während seiner Kirche keine Machtmittel zur Verfügung stehen, so könnte man zunächst vermuten, dass der weltlichen Gewalt, zumal bei ihrer religiösen Fundierung, bei Verwirklichung des supranaturalistischen Ideals, eine ähnliche Rolle zukomme, wie sie die katholische Kirche für sich selbst behauptet: doch in der Verschiedenheit, wie Katholizismus und Protestantismus das Christentum auffassen, liegt es begründet, wenn in Zwinglis Denken die Aufgabe der Obrigkeit durch ihre Eigentümlichkeit als weltliche Gewalt eine derartige Begrenzung erfährt, dass der Obrigkeitszweck nur noch Defensivcharakter trägt, während die ausschlaggebende Aktivität zur Realisierung des religiösen Ideals einem anderen

[1]) Geffken, Staat und Kirche S. 210, formuliert so: „Erst durch die Weihe der Kirche und den Gehorsam gegen dieselbe ward die Staatsgewalt entsündigt und Trägerin höherer Zwecke. Das Kaisertum ist eine göttliche Institution nur, insofern es seine Weihe von dem unmittelbar von Gott eingesetzten Stellvertreter Christi ableitet; dieser verleiht das weltliche Schwert an die Fürsten, die also nur seine Bevollmächtigten sind."

Faktor vorbehalten bleibt als dem Staate[1]; nichtsdestoweniger aber ist er auch so noch überall religiös begründet.

Die staatliche Mitarbeit an den religiösen Zielen sieht Zwingli darin, dass die Obrigkeit sich als Schutzmittel wider die Sünde betätigt[2]: Principes enim, geht er auf Paulus zurück, non sunt timori recte factis, sed malis; oder er rekapituliert 1. Petrusbrief 2, 14[3]: „die amptlüt oder obren werdind gesendet zu rach der bösen, aber zu lob der frommen." Die richterliche Tätigkeit ist es vornehmlich, womit die Regierung ihre Pflicht erfüllen kann; an Gottes Statt übt sie dieses strenge Amt[4]: „Haec est, ut malos feriant, non bonos; tranquillitatem publicam custodiant: bonos honorent ac plantent, non malos. Dicit enim (sc. Paulus) ad hoc ipsum intentos esse, ut loco dei vindicent et animadvertant in eos, qui quod malum est operantur." Die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt als[5] „schulmeister", der über die Befolgung der „menschlichen grechtigheit" wachen soll, ihre Nichtbefolgung aber ahnden, weil anders das staatliche Zusammenleben durch die Verbrecher gefährdet wird[6]: „Welicher aber an der menschlichen gerechtikeit erfunden wirdt also, das er ietz zu dem, daß er ein gotschelm ouch ein wüssenlicher schelm ist, der wirt ietz dem ze teil, der die übertrettenden verurteilet: dem gwalt oder dem richter." Vernachlässigt die Regierung ihre richterliche Aufgabe, so hat sie ihren Zweck verfehlt: „Straft sy die mißtat nit, so ist sy ein unredliche oberkeit." Die zerrüttenden Wirkungen dieser Pflichtverletzung auf den Staat

---

[1]) Vgl. über das ähnliche Verhältnis bei Luther und Melanchthon: Thomas, Die Anschauung der Reformatoren vom geistlichen Amte Philos. Diss. Leipzig 1901, S. 42.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 306: Commentarius.

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 364 (E. & F.) II, S. 333: „Uslegung".

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 308: Commentarius.

[5]) Vgl. Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 436, (E. & F.) II, S. 486: „Von götlicher und menschlicher grechtigheit."

[6]) Ebenda S. 436 bezw. S. 485.

schildert Zwingli also[1]): „denn ie wir arm grechten müssend styff an dem zipffel der grechtigkeit halten, oder aber unser leben wer ein mördery, reubery und diebery." Selbst das Recht der Todesstrafe erkennt er der christlichen Obrigkeit zu auf Grund der Worte des Apostels Paulus Röm. 13, 4[2]): „Er treit das schwert nit vergeben; denn er ist diener gottes und ein recher sines zorns über den, der böses thut." In der Todesstrafe gipfelt die richterliche Macht. Doch mit Nachdruck betont Zwingli, dass allein die Regierung zu ihrer Verhängung befugt ist; aber auch sie darf nicht im Widerspruche zum Recht, nicht „ohne recht", nicht „us sinen eignen anfechtungen" töten[3]): „Sy mögend", sagt er im 40. Artikel, „allein mit recht töden, ouch allein die, so offenlich verergrend, got unerzürnt; der heisse dann ein anders."

Gewiss könnte man geneigt sein, diesen Polizeizweck des Staates in religiöser Fassung: Bekämpfung des Widergöttlichen, der Sünde, als etwas Sekundäres einschätzen zu wollen gegenüber der Förderung des Evangeliums in Wort und Tat. Dieses Ziel aber vergisst Zwingli keineswegs. Nichts anderes bedeutet es als Umsetzung christlicher Nächstenliebe in die Praxis, was der Reformator der Obrigkeit zur Pflicht macht: die Guten zu fördern, besonders aber Witwen und Waisen zu schirmen[4]): „Zum dritten volgt, das der gwalt den, der recht thut, brysen soll, glych wie er ouch den übelthuyenden strafft ... nach minem duncken ist hie „brysen" für „uffnen, fürdren und beschirmen" gesetzt. Denn ie so ghört dem gwalt zu, daß er die unschuldigen beschirme und die blöden schar der witwen und waisen und undertruckten." Seine Forderung geht so weit,

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 439, (E. & F.) II, S. 491: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit".

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 364, (E. & F.) II, S. 333: „Uslegung", Art. 40.

[3]) Ebenda.

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 448, (E. & F.) II, S. 506: „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit."

dass die Regierung aus eigener Initiative, ohne erst den Hilferuf der Notleidenden abzuwarten, Besserung schaffen soll[1]): „darumb söllend all ire gsatzt dem götlichen willen glychförmig sin, also das sy den beschwärten beschirmend, ob er schon nüt klagte." Die soziale Aufgabe der Obrigkeit dehnt Zwingli auch auf die Reform des wirtschaftlichen Lebens aus; besonders auf die Missstände, die aus Zins und Wucher kamen, das vielbeklagte Uebel dieser Zeit, weist er hin. Die Berechtigung der Zinsen verwarf er nicht wie Luther, wohl aber ihren Missbrauch, den Wucher[2]); hier soll die Regierung das Los der Bedrückten erleichtern, da sie allein dazu berechtigt ist[3]): „Es sollte aber keine Obrigkeit so unredlich an ihren Untertanen sein, dass sie Juden und andere Wucherer duldete . . . die Obrigkeit ist darum fürgesetzt, dass sie in den Dingen (Wucher!), soweit es ihnen möglich ist, bei der göttlichen Gerechtigkeit hinfahren; sie ist auch schuldig, solche ungöttliche Beschwerden hinzunehmen, sofern es ohne grösseren Schaden beschehen mag." Zwingli verlangt als Maximum den Zins 1 von 20 oder 5 Prozent, und tatsächlich ist dieser Zinsfuss später gesetzlich fixiert worden[4]). In der gleichen Richtung liegen seine Mahnungen, ungerechte Steuerschatzungen zu vermeiden sowie die Monopole abzustellen, die Hauptwurzel der wirtschaftlichen Schäden[5]): „Man muß spetzery, zyn, kupffer, tuch, wat . . . alle von den eigenkeufferen nemmen. Die beschwärend nitt allein ein fürstumb, sunder die gantzen welt. Sy gebend jr war, wie sy wend, unnd ist ghein arme kind-

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 156, (E. & F.) I, S. 463, Art. 39.

[2]) Gegen den reinen Geldzins erhebt er zwar den lautesten Widerspruch, weil er zu leicht zum Wucher wird, meint aber trotzdem: „all die wyl ein oberkeit wuchrer duldet, so ist der schuldig, den wucher ze bezalen, der jn uf sich nimmt." Claassen, Schweizerische Bauernpolitik, S. 93. — Vgl. auch Bader a. a. O. S. 18.

[3]) Siehe Baur a. a. O. I, S. 302.

[4]) Vgl. Claassen, Schweizerische Bauernpolitik, S. 101 ff.

[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 367 (E. & F.) II, S. 339: „Uslegung".

betterinn in aller welt, sy muß an eim ieden lödtly bulver denen wolffen einen krützer oder noch me ze schatzung geben . . . Dise eigenköffer solt ein gantze Christenheit vertryben und abstellen, glych als einen pundtschuch."

Neben diesen und ähnlichen Gedanken Zwinglis über soziale Fürsorge des Staates, die ohnedies an keinem Punkte ihre religiöse Motivierung verleugnen, kulminiert jedoch in seinem supranaturalen Staatszweck die Mitarbeit an der Ausbreitung des Evangeliums. Das mindeste, was er hier verlangt, ist die Duldung der evangelischen Predigt; wird sie von der Obrigkeit verboten, so räumt er den Untertanen das Widerstandsrecht ein[1]): „darum soll keine Obrigkeit sich unterstehen, wider das Wort Gottes zu kommen, obgleich ihre Gerechtigkeit daraus erscheint, wie arm und elend sie ist; darum sollend sie hören, was Gott von ihnen und allen Menschen erfordre, damit niemand, sich an der menschlichen Gerechtigkeit vergnügend, an Gott verdammet werde." Gleichwie Zwingli um der Bedeutung des Evangeliums willen für den Staat dies als ideale Grundlage geschätzt wissen will, ebenso dringend macht er die Ausführung dieser Absicht der Obrigkeit zur Pflicht. Das Evangelium als die einzige, weil supranatural verbürgte Wahrheit verleiht der Obrigkeit wie dem Staate gottgewolltes Daseinsrecht und dauernden Bestand. Daraus[2]) „volgt, das die obren vor allen dingen die rechten waren erkantnus gottes söllend under ir volck bringen".

War es im Katholizismus die Kirche, die sich diese supranaturalistischen Ziele vorbehielt und den Staat nur als Machtmittel nach Belieben zu Rate zog, so sehen wir uns hier vor die Frage gestellt: Decken sich bei Zwingli Staatszweck und Kirchenaufgabe — dies umso mehr, weil der Staat für selbständig erklärt ist und diese hohe supranaturale Bestimmung

---

[1]) Siehe Baur a. a. O. I, S. 298.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 363, (E. & F.) II, S. 330: „Uslegung".

erhält? Zwingli geht selbst auf das Problem ein[1]: Requirit civitas, ut rem publicam colas non privatam . . . quid Ecclesia Christi exigat. Monet Paulus non uno loco, charitatem non esse intentam ad suam rem, sed ad aliorum . . . Quid ergo distat Ecclesiae Christianae vita a civitatis vita? Nihil penitus: nam utraque requirit quod altera. Damit ist ein gemeinsames Gebiet altruistischer Ziele konstatiert. Aber sofort macht Zwingli eine wichtige Einschränkung. Dico autem de exterioribus vitae consuetudinibus et communicationibus. . . . Sed quod ad interiorem hominem adtinet, immensum est discrimen. Trotz der supranaturalen Bestimmung des Staates bleibt ein bedeutender Abstand von der Aufgabe der Kirche. Die Tätigkeit der Obrigkeit erschöpft sich auf dem Gebiete der exteriores res. Die eigentliche Durchführung des reformatorischen Zieles: Erweiterung der Herrschaft des Wortes Gottes gehört in das Gebiet der interiores res, bleibt Aufgabe der Kirche. Der Staat kann und soll das gleiche Ziel nur so weit erstreben, als es ihm mit Rücksicht auf sein Wesen möglich ist: er bleibt nur Mitarbeiter der Kirche. Das der Kirche wesentliche Moment, das in ihr wirkt und über die Zugehörigkeit zu ihr entscheidet, ist die Qualität der Gesinnung[2]. Non sic habet civitas, hoc est Ecclesia Christiana. Qui enim spiritum Christi habent, hi sunt eius; qui vero Christi sunt, iuxta illius ingenium ac voluntatem cuncta transigunt.

An anderer Stelle bietet Zwingli uns die erkenntnistheoretische Begründung für den Abstand zwischen Staats- und Kirchenzweck[3]. „Wannen kumpt es aber, das got nit ein obergheit verordnet hat, die uff die lutren grechtigheit und unschuld des hertzen ssehe und die bösen straffte? . . . Antwurt: Da dannen, das der mentsch nit got ist: denn got allein erkent die hertzen der menschen, und wir erkennend die erst

[1] Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 296 f.: Commentarius.

[2] Ebenda.

[3] Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 362, (E. & F.) II, S. 329: „Uslegung des 39. Artikels".

an der frucht." Es ist nach Kantscher Terminologie die Unerkennbarkeit, d. h. empirische Unerreichbarkeit des intelligiblen Charakters, weil wir sonst das stets unsichere Verfahren befolgten, von den Werken auf die Gesinnungsmaximen zu schliessen.

Wenden wir diese Theorie in die Praxis, so wird uns beider Verschiedenheit deutlich an den Mitteln, die ihnen zu Gebote stehen. Dem Geistlichen steht keine Gewalt zur Verfügung; denn die geistliche Gewalt hat keinen Grund in der heiligen Schrift, sondern allein die weltliche. Daher sind die Pfarrer nur[1]) „Diener und Boten Gottes und Austeiler der heimlichen Dinge Gottes, Auskünder des heilsamen Wortes Gottes". Ihr einziges Mittel ist das Wort Gottes: „nit das geatmet[2]) wort, sunder der geist gottes, der mit sinem wort würckt". Die Verkündigung des göttlichen Willens bleibt ihre heilige Aufgabe. Die[3]) „waffenkammer Christi", in die Zwingli die Hirten einführt nach dem Beispiele Jesu, der „mit denen waffen sine jünger ouch angelegt hat", ist die aus dem Glauben geborene Gottes- und Nächstenliebe. Sie ist Schwert und Schild zugleich. Das Vertrauen, das Zwingli dieser rein geistigen Waffe entgegenbringt, ist ebenso unbegrenzt wie im Urchristentum; auch ihn beseelt der heilige Märtyrerenthusiasmus, der dem Christentum seinen Siegeslauf erschloss[4]): „gloubst du, daß gottes wort nit felen mög, so weist du ouch wol, daß hie für jn sterben die gröste eer ist, die ein sun sinem himmelischen gott und vater kann anthun . . . Er weißt ouch, daß nit der überwunden wirt, der by stetem verjähen des worts gottes stirbt, sunder der sich die liebe diß lebens laßt von gott abwenden."

Diesen internae res gegenüber muss sich die weltliche Ge-

---

[1]) Baur a. a. O. I, S. 299.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 363, (E. & F.) II, S. 330: „Uslegung des 39. Artikels".

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 650: „Der Hirt".

[4]) Ebenda S. 652.

walt zur Durchführung ihrer Aufgabe auf Mittel des Zwanges beschränken. Gesinnung aber kann nicht erzwungen werden, deshalb erweist sich der Staat zur völligen Herbeiführung von Zwinglis religiösem Ideal unfähig. Gewiss kann diese Zwangsgewalt auch in den religiösen Dienst gestellt werden. Doch damit ist die Arbeit des Wortes Gottes nicht ersetzt. Die Aufgabe der Obrigkeit bleibt also im Stadium der Defensive stehen, sie arbeitet mit an der supranaturalen Kulturidee als vallum et propugnaculum ecclesiae [1]), als Beschützerin vor Feinden; als Wächterin über die disciplina externa stellt sie gewissermassen die Individuen bereit zur Einwirkung des Wortes Gottes. In diesem weiteren Sinne rubriziert sich ihre ganze Tätigkeit unter den Begriff: Schutzmittel wider die Sünde [2]): „so bsich dich selbs wol," definiert Zwingli, „das du nüt anderst bist weder das schwert, damit got die aller bösten glyder von sinem lychnam abhowt."

Hatte der Katholizismus seinen idealen Zweck mit den Mitteln der Macht zu verwirklichen gesucht, und war er darin nach anfänglichen Siegeserfolgen dennoch kläglich gescheitert, so erstrebte Zwingli sein ideales Ziel mit reineren, angemesseneren Mitteln; er erkannte die Grenzen, die das Wesen der Obrigkeit als Gewalt ihrer Heranziehung für den supranaturalen Zweck zog, und behielt die volle Lösung der Aufgabe einer allein mit dem Dienste am Wort ausgestatteten Kirche vor, wiewohl andrerseits ebenso der Staatszweck von daher seine Fixierung und Füllung erhielt.

Diese Auffassung vom Staatszweck veranschaulicht uns aufs treffendste, wie sehr Zwingli, überhaupt die Reformatoren, im Mittelalter wurzeln, ja noch viel mehr: ihrem Einflusse bleibt es vornehmlich zu danken, dass die Herrschaft der supranaturalistischen Weltbetrachtung eine so überaus lange und

---

[1]) Troeltsch, Gerhard und Melanchthon, S. 30.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 359, (E. & F.) II, S. 324: „Uslegung des 39. Artikels".

zähe war. Das humanistische Denken, das bereits vor der Reformation als Erbe der antiken Philosophie die hoffnungsvollsten Anläufe gemacht hatte, den Bann des Supranaturalismus zu brechen, wurde gerade durch die Reformation, besonders durch das Lebenswerk des Praeceptor Germaniae Melanchthon, auf Jahrhunderte hinaus in diese beengenden, religiösen Fesseln geschlagen. Erst einer dem positiven Christentum gegenüber skeptisch gewordenen Philosophie blieb es vorbehalten, eine rationale Erfassung des Staates und seines Zweckes anzubahnen. Denn darin besteht der grosse Mangel des supranaturalistischen Staatsgedankens: die religiös-dogmatischen Voraussetzungen verbauen das volle Verständnis der ökonomischen und politischen Entstehungs- und Lebensbedingungen des Staates; der geschichtlichen Entwicklung in ihrem ganzen Umfange wird das Brandmal der Sünde aufgedrückt; das Ziel des Staates wird nicht innerhalb, sondern ausserhalb der Geschichte gesetzt: die Vernichtung der Geschichte, das Ende der Sünde, bedeutet die Vollendung dieses Staatszweckes.

Dass aber die supranaturalistische Staatsbetrachtung in der Tat an diesem Mangel litt, dass sie den kulturellen Zwecken keine unbedingte, positive Schätzung zu teil werden liess, bestätigt die historische Entwicklung durch das Erscheinen der Wohlfahrtsstaatstheorie im Zeitalter der Aufklärung; hier werden die kulturellen öffentlichen wie privaten Interessen in denkbar weitestem Umfange in den Staatsgedanken aufgenommen; diese in einseitiger Weise gesteigerte Tendenz wird zum grossen Teil daraus verständlich, dass sie eine Reaktion gegen den Supranaturalismus darstellt.

Zwinglis Stellung zu den Obrigkeitsformen.

Unschwer lässt sich einsehen, dass die Durchführung der obrigkeitlichen Aufgabe wesentlich beeinflusst wird von der jeweiligen Form der Obrigkeit.

Zunächst läge es nahe, aus einer anscheinend für die Beurteilung der Regierungssysteme bedeutenden Ausführung über Jesu Stellung einen für Zwingli verbindlichen Schluss zu ziehen. Er betont bei Gelegenheit des Wortes Christi Matth. 22, 21 [1]): „Gebend dem keiser, das ir im schuldig sind, und gebend got, das ir got schuldig sind", dass Jesus gegen die Art des Obrigkeitssystems gleichgültig war: „Es mag ouch uß disem wort nieman erfechten, das alle menschen müssind dem keyser underworffen syn, als die Summisten leerend. . . . On zwyfel, hett er sy under dem babilonischen küng funden, hett er ouch gesprochen: Gebend dem babylonischen künig, das ir im schuldig sind". Erinnert man sich weiterhin des Umstandes, dass die Untertanen zum Gehorsam verpflichtet sind gegen jedwede Obrigkeit, dass ihnen nur dann das Widerstandsrecht zugesprochen wird: „so fer sy gebütend was wider gottes wort", so könnte uns die Annahme nur desto begründeter erscheinen, dass lediglich die persönliche (religiöse) Qualität der Regenten den Ausschlag gebe.

Allein Zwingli ist in der Tat nichts weniger als gleichgültig gegen die Regierungsform. In seinem Vorwort zur Complanatio [2]) Isaiae 1525 legt er seine An-

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 349 (E. & F.) II, S. 305: „Uslegung des 35. Artikels".

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 483 ff. Complanatio Isaiae, Vorwort.

schauung ausführlich dar. In Anlehnung an die schon bei Plato und Aristoteles vorhandene Klassifizierung, die im Mittelalter [1]) und auch noch nach der Reformation herrscht, spricht er von den drei Staatsformen: Monarchia, Aristocratia, Democratia; in Wirklichkeit zieht er nur die beiden ersten in Vergleich. Sein endgültiges Urteil, dass die Aristokratie der Monarchie vorzuziehen, dass sie die beste Verfassungsform sei, stützt sich auf politisch ethische, nicht auf rechtliche Vergleichsmomente.

Auf mehr psychologisch geartete Erwägungen ist seine Erörterung gegründet. Die Ausführung ist durchdrungen von dem in der „Uslegung" ausgesprochenen Gedanken [2]): „Sich, welch ein gfarlich ding ist es um einen obren oder richter!" Auf die psychologischen Wirkungen des Herrschens geht er in seinem Commentarius ein mit dem klassischen Zitate [3]): Vis nosse virum committe imperium! Das Regieren ist wie keine andere Tätigkeit dazu geeignet, die schlummernden Leidenschaften, besonders Hab- und Ruhmsucht zu entfesseln: Adeo non alia res est, quae latentes cupiditates certius exculceret, quam imperium. Diese allgemein menschliche Schwäche wird aber gerade hierbei so gefährlich: tunc enim occasionem se invenisse arbitrantur, qua impune grassari possint. Solchen unberechenbaren Umschwung der Gesinnung, den das Herrschen nach sich ziehen kann, bringt er beredt zum Bewusstsein durch Schilderung der ausschliessendsten Extreme [4]): Qui a tot rebus abstinuerat, qui tam pertinaciter taciturnus erat, ut eum citius diceres misanthropum esse, quam philocratem, is imperandi usu immodico sic se ingurgitavit, ut haud aliter atque ii qui vino adobruuntur ebrius esset et in innoxios fureret.

Das Ergebnis dieser Betrachtungsweise trifft zwar beide

---

[1]) Vgl. Loening, Staat, Handwörterbuch, VI, S. 931.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 362, (E. & F.) II, S. 330: „Uslegung des 39. Artikels".

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 309: Commentarius.

[4]) Ebenda.

Regierungssysteme, das erbliche wie die Wahlobrigkeit [1]): Quis nunc tuto cuiquam committat imperium? quum simplicissimos et sapientissimos videamus imperio immutatos esse; aber die Tragweite der möglichen Gesinnungsrevolution ist bei den verschiedenen Obrigkeitsformen eine verschiedene.

Die Folgen für die Monarchie sind um deswillen so schlimm, weil der Inhaber [2]) — qui ut in imperiis nati sunt a nulla tamen quam imperandi scientia magis abhorruerunt — nur dem Scheine nach Regent ist; die Verwaltung kommt so in die Hände der leidenschaftlichsten Aussaugerkaste [3]): cetera omnia in manibus cupidissimorum sunt hominum, ut iam non unum tyrannum habeant, qui sub talibus imperiis degunt, sed sexcentos. Hier findet die Leidenschaft den grössten Spielraum zu ihrer ungestörten Entfaltung. Anschaulich schildert er das Treiben dieser „harpyen", die der Ruhmsucht des Fürsten schmeicheln, ihn vergöttern, um ihre eigene Habsucht befriedigen zu können [4]): iam harpyias istas aura velocius adesse videbimus, caeco adulari, ut se Deum credat esse; rem vero interim adeo avide distrahere, ut foedam maciem illarum cum opulentia sua brevi commutatam doleat. Rapiendi et furandi nullus invenitur nisi in fundo finis.

Bei der Aristokratie aber wird die Wirkung der Leidenschaften weit eher beschränkt, ja geradezu aufgehoben durch die Tatsache der Vielheit von Regierenden [5]): Ut enim unus et alter aut halucinetur aut corrumpatur: supererunt tamen qui rectum cursum et teneant et perficiant.

Auch mehr volkswirtschaftliche Betrachtungen führen ihn zum gleichen Urteil, dass die Monarchie zu verwerfen sei. Der Monarch fördere naturgemäss seinen Wohlstand nur auf Kosten des staatlichen, eben durch Aussaugung;

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 309: Commentarius.
[2]) A. a. O.
[3]) Ebenda.
[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 486. Complanatio Isaiae, Epistola.
[5]) Ebenda S. 487.

die Privatinteressen und die des Staates stehen dabei in umgekehrter, bei der Aristokratie aber in direkter Proportion[1]: Quanto monarcha fit opulentior tanto magis hauriuntur populi res; in aristocratia tanto magis surgunt privatae res, quanto publica fuerit beatior. Dazu kommt noch, dass die Staatsfinanzen beim Tode des Monarchen an die privaten Erben fallen, in der Aristokratie aber dem Volke erhalten bleiben.

Ferner ermöglicht die Monarchie faktisch nicht den Grad der politischen Reife wie die Aristokratie; aber dieses nationale Gut ist trotz seines ideellen Charakters von grösster Bedeutung für die Existenz des Staates ebenso wie die materiellen, rein wirtschaftlichen Bedingungen[2]. Sapientia denique ac prudentia . . . longe magis sunt in aristocratia tum vulgares tum familiares, quam in monarchia. Dadurch, dass das Volk politisch mündig ist, dass alle Zugang haben ad regnandi et imperandi arcanas artes, entsteht ein allgemeines Interesse für diese Dinge und, im edlen Wettstreit gestählt, die scientia imperandi. Erhöht wird der Grad der politischen Reife durch das Gefühl der Verantwortung, das mit der Selbstverwaltung unausbleiblich auf jeden einzelnen, vor allen aber die Mitglieder der Regierung, gelegt ist[3]: dum invenire, iudicare et deliberare omnibus incumbat. Nur durch diese politische Erziehung zur Selbständigkeit wird das Gut der Freiheit geschaffen und garantiert; die Monarchie erweist sich dazu völlig unfähig[4]: Qui ergo aliis imperare cupit, quomodo libertatem populi ferre potest, nedum defendere? Die Wahrung der Freiheit widerspricht der ihr innewohnenden Tendenz nach absolutistischer Herrschaft. Zwingli gibt zwar zu, dass dieser Herrscheregoismus eigentlich im Despotismus zu Hause ist: credantur tyranni commodis suorum studere . . . Et monarchae animus ut primum tantum consulit reipublicae, quantum se

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 487. Complanatio Isaiae, Epistola.
[2]) Ebenda.
[3]) Ebenda.
[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 484. Complanatio Isaiae, Epistola.

sperat demessurum esse, nihil distat a tyranno: non enim suorum, sed sui amore populi rebus consulit. Doch auch der Monarch ist ihm nur ein Tyrann, ein Despot[1]). Equidem arbitror nullam monarchiam unquam fuisse, quae non sit mox cum primis principibus in tyrannidem versa.

Die Begriffe Monarchie und Freiheit scheinen ihm derart unvereinbar, dass er als Republikaner sich in eine andere Welt versetzt glaubt, wenn er nur den Namen Monarch hört. Mit dem ganzen Stolze des republikanischen Bürgers bemitleidet er die Monarchen, weil sie nicht einmal die wahre Freiheit gekostet haben, weil ihre Unterdrückung ihnen so wenig Sorge macht wie der Grasmücke ein Kuckuck. Begeistert erinnert er an die herrliche Antwort, die ein Lakedämonier dem Perserkönig Hydarnes gab[2]): Tu Hydarnes nihil quam servus esse nosti; nos contra quam religiosa et iucunda res sit libertas experti sumus. Quam si tu perinde exploratam haberes, tam abesset, ut ad servitutem hortareris, ut libertatem non iam telis et machinis, sed securibus digitis et cubitis tuendam esse moneres." Aus der politischen Unmündigkeit der Untertanen folgt, dass das Gefühl der Verantwortlichkeit für die Regierung fehlt. Die nächste praktische Konsequenz ist die: Es besteht kein Antrieb zur politischen Bildung, zur staatsmännischen Schulung und deshalb keine geordnete Verwaltung[3]): Friget omnis iustitia, fervet cupiditas, imo dominatur, quod non alia causa factum est, quam quod nulli discunt imperare.

Schliesslich findet Zwingli noch eine Bestätigung seiner These[4]): Monarchiam non praestare aristocratia, sed contra hanc potius antecellere in der Geschichte an verschiedenen Beispielen, besonders an denen Sauls und Alexanders: Beide

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 484: Complanatio Isaiae, Epistola.
[2]) Ebenda S. 485.
[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 309. Commentarius.
[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 487. Complanatio Isaiae, Epistola.

haben die Erwartung ihrer Völker getäuscht[1]); sie sind im Laufe ihrer Regierung zu Tyrannen entartet, und deshalb galt ihr Ende als ein nationales Glück. Aber auch die historische Betrachtung über die Entstehung der Monarchie wird Zwingli ein ausschlaggebendes Moment für ihre Minderwertigkeit[2]): Sequitur enim monarchia corruptam ac in oligarchiam degenerantem aristocratiam. Die Monarchie ist nach dieser Auffassung nur ein Degenerationsstadium von der wahren Verfassung: der Aristokratie. Die Entwicklung geht zunächst zur Stufe der Oligarchie[3]): Nam quum optimates potentia quam iustitia magis niti coeperunt, ut iam vi et adfectibus cuncta ferantur: oligarchia ex aristocratia, hoc est, paucorum potentia ex optimorum imperio fit. In der Oligarchie kommen die Parteien nicht eher zur Ruhe, als bis einer zur Herrschaft gelangt ist: Oligarchi autem ut vi et impetu omnia agunt: ita omnes ad regnum et monarchiam animum adiiciunt. Wenn dann die Tyrannis die Geduld auf eine allzu harte Probe stellt, besiegelt sie damit ihr Schicksal, es folgt Empörung und Umwandlung in die Aristokratie: die Rückkehr zur publica libertas. Die ganze dazwischenliegende Entwicklung, die der Freiheit entbehrte, erscheint eben deshalb Zwingli so sehr als politische Missbildung, dass er sie treffend mit den Irrfahrten des homerischen Helden Odysseus vergleicht[4]): Ac rursus ad aristocratiam postliminio redeatur, quum tyrannis periclitata est: perinde ut quum Ulysses post longos errores Ithacam rediit.

Sein politisches Ideal gipfelt also in der Aristokratie[5]): Aristocratia vero, so lautet seine Definition, quae non est paucorum qui rempublicam invaserunt confusa potestas, neque populi lecta vel auctoritate vel suffragiis, neque

[1]) Vgl. Zw. W. (Sch. & Sch). V, S. 484. Complanatio Isaiae, Epistola.
[2]) Ebenda S. 487.
[3]) Ebenda.
[4]) Ebenda S. 488.
[5]) Ebenda S. 485.

ἀκέφαλος, hoc est nullo munita officio, sed optimatum potestas est, et populi iussu constituta, et officio, communibus suffragiis creato, directa. Der Grundcharakter dieser Aristokratie, die er sorgfältig abgrenzt gegen die Oligarchie, ist der, dass sie auf Wahl beruht. Er sieht sie in der Verfassung von Zürich verwirklicht [1]): Qualis vestra est, o Cives, rerum summa, sagt er im Anschluss an seine Definition. Die damalige Stadtverfassung, „der vierte geschworene Brief", war erst 1498 angenommen worden und hatte einen dreihundertjährigen Bestand [2]). War auch das Wahlrecht an die Verleihung des Bürgerrechtes geknüpft und waren ausserdem verschiedene Gesellschaftsklassen privilegiert durch die Höhe ihrer Sitze im „Grossen Rat", so darf die Verfassung doch in gewissem Sinne als demokratisch gelten; zumal 6 Räte im „Grossen Rate" ganz frei ohne Zunftzwang aus der ganzen Bürgerschaft gewählt wurden, jedenfalls aber alle Gesellschaftsklassen, wenn auch in den mittelalterlichen Schranken der Zünfte, durch Wahl ihre Interessen bei der Regi - rung vertreten konnten. Wegen der Privilegierung aber besteht die Bezeichnung Aristokratie zu Recht.

Die aristokratisch-republikanische Verfassung dünkt Zwingli die beste und einzige zu sein, die das nationale Gut der Freiheit garantiert, aber nur unter dem uns bekannten Vorbehalt; denn er unterlässt es nicht, an die religiöse Grundlage als die unerlässliche Vorbedingung sowie die sicherste Bürgschaft für die ungetrübte Dauer einer solchen Verfassung zu erinnern [3]): Religio proinde et aequitas nobis, o cives, ante omnia curandae sunt, ut sine quibus ne civitas quidem, nedum Christiana civitas, consistere possit.

Diesem Standpunkte Zwinglis kommt von den Wittenberger Reformatoren nur der Melanchthons [4]) nahe. Dieser teilt

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 485. Complanatio Isaiae, Epistola.
[2]) Vgl. Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich, II, S. 95 ff.
[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 489. Complanatio Isaiae, Epistola.
[4]) Vgl. Cardauns, Die Lehre vom Widerstand, S. 13.

mit jenem die Abneigung gegen jeden Absolutismus und zeigt grosse Vorliebe für ständische Einrichtungen. Begeistert preist er das Ideal Zwinglis, die aristokratisch-republikanische Städteverfassung Nürnbergs: „wo viel ernste und tüchtige Männer ihre Klugheit vereinen und in einmütiger Gesinnung in gleich eifriger Arbeit das Gemeinwesen lenken."

Die Herkunft dieser politischen Ideen bei Zwingli lässt sich unschwer feststellen. Zwar bemüht er sich, auch sie wie seine ganze Lebensanschauung in dem uralten, göttlichen Heiligtume der Bibel wiederzufinden. Er sucht nachzuweisen, dass Moses keine Monarchie, sondern eine Republik errichtet habe [1]): An non Moses rempublicam non regnum constituebat, quum chiliarchos, hecatontarchos reliquosque constitueret rei gerendae socios? Im Kampfe um die Christlichkeit seines politischen Ideals diktiert ihm das republikanisch gestimmte Herz das (religiös) rauhe Wort: Dei difficultas, qua tam indignanter permittebat Judaeis regem, satis probat Mosis ministerium non fuisse regnum aut monarchiam. Doch wir werden ohne Zweifel mit dem Schlusse nicht fehlgehen, dass die biblische Begründung an diesem Punkte über den Wert einer supranaturalen Verbrämung nicht hinauskommt, dass die Bibel zum mindesten nur sekundäre Quelle ist, wenn sie schon letzteres sein soll.

Die primäre Quelle für Zwinglis Verfassungsideal ist sein humanistisch-republikanisches Denken. Damit sollen zwei Faktoren als vorzüglich mitbestimmend gekennzeichnet sein: seine humanistische Bildung und die heimatliche republikanische Bedingtheit. Seine enge Verbindung mit dem Humanismus ist schon in anderem Zusammenhange hervorgehoben.

Hier speziell wurde ihm die „Politik" des Aristoteles zur Fundgrube vieler Ideen. Von Aristoteles [2]) übernimmt er die

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 484. Complanatio Isaiae, Epistola.
[2]) Politik B. III. 5. Kap. B. IV, Kap. III, 1.

Klassifizierung der Verfassungen in drei normale sowie in drei entartete [1]). Auch der Stagirite stellt Erwägungen über die psychologischen Einflüsse des Herrschens an wie Zwingli und kommt zu ähnlich ungünstigem Urteile über die Monarchie [2]): Die Masse hat über viele Dinge ein besseres Urteil als Einer, er mag sein, wer er wolle . . . Wird aber jener Eine von Zorn oder von einer anderen ähnlichen Leidenschaft überwältigt, so wird sein Urteil notwendig getrübt werden, wogegen es dort doch schwer werden würde, dass alle zugleich sich ereiferten und fehlgriffen." Er gibt der aristokratischen Republik den Vorzug, wenn sich mehrere gute Männer zur Regierung finden lassen [3]). Aristoteles aber im Gegensatz zu Zwingli ist nicht der Meinung, dass die Aristokratie die absolut beste Verfassung sei, sondern, wie er seine Anschauungen auf umfassende historische Betrachtung stützt, so ist er geneigt, für die verschiedensten historischen Verhältnisse auch verschiedene Verfassungsformen als vorteilhaft anzuerkennen.

Obgleich Zwingli von Aristoteles' Politik stark beeinflusst ist, hat er sie dennoch nicht kopiert, sondern ruft zum Beispiel auch Cicero [4]) als Gesinnungsgenossen an. Als philosophischer Eklektiker [5]), der er war, übernahm er die Ideen, die sein republikanisches Denken zu tragen und fördern vermochten.

Wir verstehen es daher wohl, dass er sich zu den politischen Idealen der klassischen Literatur, zu den Stadtrepubliken der Athener und Spartaner, hingezogen fühlt, dass ihn mit Cicero die Einheit republikanischer Gesinnung verbindet. Zwingli als Heldennatur, mit den Waffen auf blutiger Walstatt, mit dem Schwerte des göttlichen Wortes gleicherweise vertraut

---

[1]) Politik, III, 10, 7.
[2]) A. a. O. III, 10, 6.
[3]) Ebenda, III, 10, 7.
[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 484. Complanatio Isaiae, Epistola.
[5]) Wernle, Reformatorisches Glauben und Denken, Nr. 38, S. 151.

und gleicherweise furchtlos, wurzelte in der Liebe zur Heimat, zu den herrlichen Bergen, zum freien Volke und seiner an erhabenen Taten reichen Geschichte. Der ganze Stolz der des Schweizers Brust beim Klange des Wortes Freiheit hebt und belebt, der enthusiastische Dank, der den Vätern, den Helden der Freiheit galt, diese Gefühle waren Zwingli nicht fremd, sie waren die Lebensluft seiner Jugend[1]), das Ideal seines wirkenden Lebens. Dieser lebendige Patriotismus verleitete Zwingli zu dem Glauben, dass die Freiheit an die aristokratische Republik gebunden, ja geradezu mit ihr identisch sei. In der humanistisch-republikanischen Bedingtheit also liegen die wahren Wurzeln für Zwinglis politisches Ideal.

Sein ganzes politisches Denken nämlich bewegt sich allein um die libertas publica als Mittelpunkt. Die Freiheit ist ihm ein religiöses, ein ethisches Gut[2]). Dementsprechend überwiegen in Zwinglis politischen Betrachtungen, besonders in der Beurteilung der verschiedenen Regierungsformen, ethische Massstäbe. Quaenam administratio semper fuerit religiosior, aequior ac diuturnior, an monarchia, an aristocratia, an democratia[3])? Hiermit setzt er die von Aristoteles ausgehende[4]) Linie der mittelalterlichen Betrachtungsweise fort, er freilich mit intensiv religiöser Färbung.

Erst nach der Reformationszeit gelangte man dazu, in der politischen Betrachtung rechtliche Massstäbe anzuwenden — als erster J. Bodin[5]).

Zwinglis Verwerfung der monarchischen Staatsform hat in diesem Mangel der Betrachtung, der eng mit seiner supranaturalistischen Weltanschauung zusammenhängt, ihren eigentlichen Grund. Seine politisch-ethischen Gedankengänge bringen

---

[1]) Stähelin, Huldreich Zwingli, I, S. 24.
[2]) Vgl. die oben S. 41 in der Mitte abgedruckte Stelle.
[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 484: Vorwort zur Complanatio Isaiae.
[4]) Loening, Staat, Handwörterbuch, VI, S. 931.
[5]) Ebenda.

ihn dazu, an der Monarchie zu verzweifeln, weil er das Gut der Freiheit dort dauernd gefährdet sieht.

Könnten diese Gefahren der Monarchie beseitigt werden — später wurde das auf dem Wege der rechtlichen Beschränkung der Monarchie angestrebt — dann würde selbst Zwingli der Monarchie den Vorzug geben[1]): Monarchia ista imaginaria primatum indubie tenet, sed in intellectu et ratione. Vera autem, quum tam ardua res sit, ut inter mortales aut nunquam visa, aut si visa sit protinus tamen evanuerit, non est tutum eam cuiquam credere. Esto enim, in occasione, tum belli tum pacis, plurimum habeat momenti, si apud unum aliquem sita sit potestas consulendi, iudicandi ac respondendi!

Neben der humanistisch-republikanischen Bedingtheit scheint also auch die supranaturalistische Weltanschauung von bestimmendem Einflusse auf das Werden und Wachsen von Zwinglis politischem Ideale gewesen zu sein.

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) V, S. 485. Vorwort zur Complanatio Isaiae.

Die kirchlichen Rechte der Obrigkeit.

Bereits bei Erörterung der obrigkeitlichen Aufgabe haben wir das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche gestreift und sind zu dem Ergebnisse gekommen, dass die Aufgaben beider nicht dublettenhaft zusammenfallen. In dem folgenden Abschnitte soll uns dies Problem in seinem ganzen Umfange beschäftigen, denn wir wollen die kirchlichen Rechte der Obrigkeit feststellen. Diese Untersuchung erfordert eine kurze Orientierung über das Wesen der Kirche.

Zwinglis Kirchenbegriff ist doppelter Natur: er kennt eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche; sie ist gegründet auf das Evangelium, auf die Erlösung durch Christus. „Zum ersten," sagt er auf der Oktoberdisputation 1523 zu Zürich[1]), „wirdt die christenlich kilch genommen für die gantzen menge aller gleubigen, welche allein got bekant ist ... dann wir alle, die gleubig sind, werdend die kilchen nit sehen, biß das sy an dem jüngsten tag vor dem richter Jhesu Christi zemen kummen wirt, wiewol wir hie etwas von iro wüssend, namlich, das alle, die den waren rechten glouben und zuversicht zu got haben, durch den herren Christum Jesum, der für unser sünd dem himelschen vatter gnug gethon hat, das sy sälig werdind, die sind glider der allgemeinen kilchen"[2]). Das ist also der Begriff der unsichtbaren Kirche, die allein Gott kennt. Sie

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 468, (E. & F.) II, S. 681: „Zweyte Disputation zu Zürich."

[2]) Vgl. auch Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 337, (E. & F.) II, S. 281: Auslegung des 31. Artikels oder (Sch. & Sch.) I, S. 197 ff. (E. & F.) II, S. 59 ff.: 8. Artikel.

umfasst alle Gläubigen aller Zeiten: „also sind alle gleubigen, die ye warend und iemerme werden, nun ein kilch, die ein gmahel Jesu Christi ist“ [1]). Diese Kirche kann sich ihres ideellen Charakters halber nicht in einer Organisation realisieren, sie bleibt lediglich eine für den Glauben fassbare Existenz: „die kilchen glouben wir in dem glouben“. Wiederholt bekämpft er den Anspruch der römischen Kirche, diese ecclesia catholica darzustellen. Die Konzilien sind nicht „ein gestalt der allgemeinen kilchen [2]), ecclesia repraesentativa“. Die Konzilväter, die Bischöfe „sind allein glider der kilchen wie ein ieder ander Christ, sofer sy Christum für ir houpt habend“.

Ausser dieser ideellen Kirche kennt Zwingli von vornherein eine empirisch organisierte, sichtbare Kirche, denn [3]) „die schulmässige Gegenüberstellung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche wird bei Zwingli zuerst angetroffen —, ‚das Dogma‘ von beiden ist ein ursprünglich reformirtes — die unsichtbare, aber für sich allein ohne jenen Gegensatz zu formuliren, hatte schon vorher der Genius Luthers erfasst“. Zwingli definiert die sichtbare Kirche also [4]): „Zum andren wirt das wort kilch genommen für die besunderen zemenversamlungen, die wir pfarren oder kilchhörinen nennend. Das sind ie so groß menginen oder gemeinden, so vil wol und kommlich mögen zemenkummen, by einandren das gotswort hören und leeren, die man noch hüt by tag an vil orten by uns parchinen nach dem griechischen wort parökia nennet; das ist: ein nahe oder nachpürliche wonung. Dann ie ein gegne etlicher größe sich zemensamlet, wie dann kommlich sin mag.“

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 469, (E. & F.) II, S. 682. „Zweyte Disputation zu Zürich.“

[2]) Z. W. (Sch. & Sch.) I, S. 198 oder 200, (E. & F.), II, S. 58 f. „Uslegung des 8. Artikels.“

[3]) Bleibtreu, Die evangelische Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 57.

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 199, (E. & F.) II, S. 58 f. „Uslegung des 8. Artikels.“

Bestimmt später im Kampf mit den Wiedertäufern Zwingli die unsichtbare Kirche zum Unterschied von seiner früheren, mit Luther gemeinsamen Position ausschliesslich als die Gemeinschaft der Prädestinierten [1]: In ecclesia spirituali, quae soli Deo patet, sunt omnes electi tantum, so charakterisiert er die sichtbare Kirche im Gegensatz zu den Wiedertäufern damit, dass sie auch Verworfene umfasse [2]: Hoc ergo sciant, in ecclesia, quae nobis vocatur ecclesia, contineri electos, incredulos et perfidos. In ecclesia nostra erant infantes et increduli, imo reprobi.

Dieser sichtbaren Kirche, Gemeinde, spricht der Reformator das Recht einer auf demokratischen Prinzipien ruhenden Selbstverwaltung zu. Darin erblickt er die biblisch richtige Verfassung nach Matth. 16. Ferner bestärken ihn in diesem Punkte wohl zwei naheliegende Gedankenreihen, ohne dass wir jedoch den ursprünglich bestimmenden Charakter der Bibel damit abschwächen wollen. Einerseits ist es eine notwendige Folgerung aus dem Reformationsprinzip, dass entsprechend der von menschlicher Autorität unabhängigen, rein persönlichen Heilsaneignung der Gläubige auch eine selbständigere Bedeutung in der Kirchenorganisation fordert, im Vergleich zur bloss numerischen Schätzung des Einzelnen im Katholizismus. Andrerseits trifft es sich glücklich, dass Zwinglis politisches Bekenntnis durchaus republikanischer Natur ist [3].

Die Autonomie der Gemeinde zeigt sich im Recht der Lehrentscheidung: In seinen „anmerkungen uf der

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 577: Quaestiones de sacramento baptismi.

[2]) Ebenda.

[3]) Die Autonomie der Gemeinde entwickelt Blanc, L'idée de l'église, p. 34 im Sinne Zwinglis mit republikanisch anmutender Logik: „Toutes les paroisses ont une autorité égale, aucune ne doit prétendre primer les autres. Dans toutes les paroisses, tous les chrétiens sont égaux; le pasteur n'est qu'un croyant que ses collègues ont chargé de prêcher la parole divine. L'égalité des paroisses amène nécessairement l'égalité de leurs représentants; il n'y a pas de hiérarchie entre les pasteurs. C'est dans la paroisse et non dans un clergé spécial que réside l'autorité."

dry bischofen fürtrag", einer Erwiderung auf die Gegenschrift der Bischöfe gegen die „kurze christliche Einleitung", erklärt Zwingli, dass das Recht der Lehrbeurteilung von Christus der Gemeinde übertragen sei[1]): „den prediger soll die kilchhöre erwälen, darin er predigen wirt; denn diese wirt über sin leer urteilen, sust nieman. Dann diß urteil hat unser lieber herr Jesus Christus dem gemeinen menschen gegeben, da er spricht: „hütend üch vor den falschen propheten. Ir werdend sy an jren früchten erkennen, das ist zu gemeinen christen geredt. Im Juli 1526 schreibt er der Gemeinde zu Esslingen[2]): „das urteil ist nit weniger nit der geleerten, nit der gewaltigen, nit der verpfründeten, nit der versöldeten, gemieten und zerrütten, sunder der ganzen kilchen; die soll urteilen die leer und die leerenden." Im Kampfe gegen die Wiedertäufer gebraucht er diese Anschauung als Waffe noch im Jahre 1527[3]): Quum Ecclesiis suum arbitrium de doctrina iudicanda illibatum servandum sit, orsos esse catabaptismum citra omnem collationem. Dieses Urteil der Gemeinde über die Lehre erschöpft sich nicht in der Lehraufsicht über ihren Pfarrer; Zwingli geht noch weiter und erkennt der „kilchhöre" das Recht der Kultusordnung zu. Da aber eine Neuordnung des Gottesdienstes erst durch reformatorische Gedanken akut wurde, so ist dieses Recht geradezu mit der Einführung der Reformation identisch. 1524 schreibt Zwingli im „Ratschlag"[4]) [5]): „An welchen orten nun das volk berichtet ist, da soll sich die kilchhöre sammt jrem pfarrer versammlen und mit jm von dieser beeder artikeln wegen handlen, und für das erst besinnen, zu welchen tagen sy zu dem gottswort kommen wöllind und demnach, sofer under jnen

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 2, S. 309.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 6.

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 363. Elenchus contra Catabaptistas.

[4]) Wahrscheinlich hat er ihn selbst verfasst; wenn nicht, so entspricht er doch seiner Anschauung, weil er ihn „dem Wort Gottes allerglychförmigst" bezeichnet, Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 579, (E. & F.) II, S. 811 in: „die ander meinung".

[5]) Zw. W (Sch. & Sch.) I, S. 578, vgl. auch I, S. 582 (Anm. 4).

jeman des sakraments hungerig, gespyst werden; und der bilden halb, wie sy die zum allerkummlichesten hinwegthun wöllind. Und soll das meer fürgon, und dem nachkommen werden[1]." Nach dem geordneten Massstabe der Stimmenmehrheit also soll die Gemeinde entscheiden. Gegenüber der von der mittelalterlichen Entwicklung bewirkten Entrechtung der Einzelgemeinde durch die geistliche Gewalt statuiert Zwingli theoretisch das Recht der Selbstverwaltung; er macht die Gemeinden selbständig, legt die Entscheidung über die Einführung der Reformation und der damit verbundenen Kultusordnung in ihre Hand[2]: „Zum vierden, das nit die apostel allein sölich antwurt ggeben habend, als ietz die hohen bischoff thund, sunder das es für die gantzen gmeind bracht ist. Darus volget, das ein jede kilchhöre selbs umb die ding, die jnfallend und wider das wort gottes sind, hinlegen mag." Zum Schluss erinnern wir an Zwinglis Antwort auf Grebels Frage über die Rechte der Gemeinde bei Gelegenheit der Oktoberdisputation 1523[3]: „Redt Grebel: also stünde es alles (Missbräuche abzutun!) an der kilchhöry. Antwurt Zuinglii: ja es stat alles an der kilchhöry, was mit dem hällen wort gottes nit ist ußtruckt, so ferr, daß das wäsentlich nienen geendret werde."

Durch diese Mündigkeitserklärung der christlichen Gemeinde, durch das Recht der Lehrbeurteilung und Kultusordnung, bekämpft der Reformator die bischöfliche Gewalt mit der wirksamsten Waffe[4]: „darumb so üch die bischoff erfordrend umb üwre lerer, ir söllend inen die ze verhören schicken, thund es gantz nit." Denn das wäre eine Verletzung des in der Bibel und durch die Praxis der Apostel bewährten Kronrechtes der

[1]) Vgl. auch Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 582. „Und weß sich die kilchgenossen also darum einhelliglich und der meerteil vereinbarend, daby söll es blyben."

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 419, (E. & F.) II, S. 447. „Uslegung des 64. Artikels."

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 532, (E. & F.) II, S. 790. „Zweyte Disputation zu Zürich."

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 342, (E. & F.) II, S. 290: „Uslegung des 32. Artikels".

christlichen Gemeinde[1]): „ir söllend sy (die verdächtigen Lehrer) ufhalten, als Petrus lert, das sy allen menschen rechnung und antwurt gebind irer leer vor der kilchen, die sy glert hand." Diese Autonomie der Gemeinde verteidigt Zwingli theoretisch auch gegen die Gefahren, die ihr von seiten der weltlichen Gewalt drohen, weil diese zum grössten Teil das Erbe der geistlichen Gewalt antrat[2]): „das aber hie ghein hitziger könde sagen: Das du hie an ein obergheit, die sölichs mit irem schirm erobern mag, setzest, das zeigte an, das man die meß für ein opffer müßte han, das man zum pfaffen umb nachlassen der sünden müßte louffen, das man das euangelium müßte nach des bapsts mutwillen predigen und derglychen andre stück also bruchen müßte, bis daß es ein obergheit hiesse anderst bruchen. Antwurt: Nein. Man bedarff die obergeit darumb nit ersuchen; denn die ist nit über das wort gottes und christliche fryheit gesetzt als über das zytlich gut."

Wie konnte aber Zwingli der Gemeinde eine derartige Selbständigkeit in der Lehrentscheidung einräumen? Stellte er damit nicht die Lehreinheit und so die Reformation in Frage, da die Gemeinden doch zum Teil von den widerstrebendsten Parteiinteressen erfüllt waren oder, wenn nicht, wo doch schon der Mangel an theologischer Bildung die unglückseligsten Folgen nach sich ziehen musste? Der Supranaturalismus setzte Zwingli dazu in stand. Die Bibel ist die göttliche, objektive Wahrheit; jeder Gläubige, vom heiligen Geiste geleitet, ist befähigt, sie zu finden, und weil der gleiche Geist führt, finden sie alle die gleiche Wahrheit. An diesem objektiven Massstabe muss die Gemeinde prüfen; wie er die Gläubigen zu Esslingen mahnt[3]):

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 342, (E. & F.) II, S. 290.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 452, (E. & F.) II, S. 514. „Von göttlicher und menschlicher grechtigheit."

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 6. Aehnlich weist er die Gemeinden an, (Sch. & Sch.) I, S. 342, (E. & F.) II, S. 291: „Uslegung des 32. Artikels": „lassend sy (die Pfarrer!) mit der gschrift von aller kilchhöre überwunden werden."

„darum lassend noch vil größere, denn Egg und Faber sind, sagen und pöldren, was sy wellend; und gebend jnen keinen glouben, bis daß jr die gründ selbs in gottes wort sehend.“ Durch diese Lehrentscheidung der Gemeinde hofft Zwingli aufs sicherste die Lehreinheit zu erreichen[1]: „den weg werdend alle kilchen eins, aber mit pochen und gebieten wirt man nit eins; denn man mag den glouben nit gebieten, oder aber wir hättend alle langest das ggloubt, was der papst mit sinem anhang geboten hat.“ Ein Jahr später, 1527, preist Zwingli begeistert diese Lehrautonomie der Gemeinde als das glücklichste Mittel zur Ueberwindung von Zwietracht, und zwar im Hinblick auf seine Erfahrungen, die er damit in Zürich gemacht hat[2]: „Kurz, lieben Brüder, man soll des allerkleinsten wort in der kilchen nit verachten, sunder hören und urteilen; das gebirt ruw und friden.“ Als Beispiel empfiehlt Zwingli die Kirche zu Zürich, wie sie die Wiedertäufer durch Befolgung dieses Grundsatzes überwand[3]: „Da hat sich unser kilch also gehalten. Ire gschrift und alle gschriften laßt man noch hütigstags feil haben; ire leer hat man wol siben mal mit offnen fryen gesprächen überwunden. Das hat den widertauf nidergelegt und den kindertauf geschirmt und ruw gemacht; sunst hättind wir ruw nimmermee mögen überkommen.“ In dieser unentwegten Zuversicht birgt sich der trotzige, unerschütterliche Glaube an die Siegeskraft des Evangeliums, an die Hilfe der göttlichen Vorsehung[4]: „denn wo man in den kilchen die spän, die in gottes wort sind, fry verhört und ermißt, da verlaßt gott sin kilchen nit; dann er ist nit ein gott des zwitrachts sunder des fridens und einigkeit; und wirt da jede kilch die warheit erkennen und annemen.“ Den Inhalt der ganzen Aus-

---

[1]) Zw. W. II, 3, S. 6, vgl. auch (Sch. & Sch.) III, S. 132. Adversus Emserum Antibolon.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 9: „Der ander sendbrief H. Z. an die christen zu Eßlingen.“

[3]) Ebenda.

[4]) Ebenda.

führung fasst Zwingli dahin zusammen [1]): „damit ich üwer lieb hab wellen ze verston geben, daß kein artikel so schwer noch ungehört ist, man soll jn lassen für die kilchen kummen und die nach genügsamem verhören lassen annemen oder verlassen und sy nit zwingen."

Unter der gleichen, supranaturalen Voraussetzung legt Zwingli den Bann in die Hand der Gemeinde in schroffstem Gegensatz zur katholischen Kirche: Bereits in seinen Schlussreden lesen wir den Artikel [2]): „das den bann ghein besunder mensch ieman ufflegen mag, sunder die kilch, das ist die gemeinsame dero, under denen der bann wirdig wonet, mit sampt dem wächter, das ist pfarrer." Die Gemeinde führt damit eine von Gott gebotene Notwehrhandlung aus [3]) nach seiner Interpretation von Matth. 18, 15 [4]): „Er hat glych vor disen worten geredet von ergernus, das uns ghein glyd, das ist ghein bruder, ob er schon unser oug, unser hand, unser fuß ist, so lieb sol sin, daß wir inn nebend uns lassind uns verergeren, sunder so er von ergernus nit ston wil, sol man inn abschnyden glych als ein ful verderblich glyd, das man abhowt, damit es nit den gantzen lyb füle oder verderbe." Der Bann kann aber kein Werkzeug einer Gewaltherrschaft werden, wenn das seelsorgerliche Verfahren [5]) innegehalten wird, das Zwingli angibt. Erst wenn heimliche oder vor Zeugen geschehene Warnung und Vermahnung zur Besserung nichts hilft [6]), „sol man den

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, S. 10: „Der ander sendbrief ..."

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 155, (E. & F.) I, S. 462: „Uslegung des 31. Artikels".

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 397, (E. & F.) II, S. 405 „Uslegung des 53. Artikels" „den bann hab ich darumb ußgenommen, das er von got selb ist ingesetzt, so verr man inn nach syner schnur brucht."

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 335, (E. & F.) II, S. 277: „Uslegung des 31. Artikels." Vgl. auch die ähnliche Ausführung Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 303. Commentarius.

[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 336, (E. & F.) II, S. 279: „Uslegung des 31. Artikels."

[6]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 336, (E. & F.) II, S. 280.

verergrenden der kilchen, das ist: der gmeind anzeigen. Noch ist er nicht gebannt, bis das inn die kilch erkennet uszeschließen". Einen besonderen Schriftbeleg dafür, dass die Zucht der Gemeinde allein zustehe, findet er neben anderen in 1. Kor. 5[1]): „das also der bann allein einer ieden kilchhöre sye, die den verergrenden sol bannen und gheines besundren menschen, lerend die wort und that Pauli 1. Kor. 5, 1–6." Ebenso ist die Lösung aus dem Banne allein Sache der Gemeinde mit ihrem Pfarrer[2]). „Es mag ouch uß dem bann glych so wol nieman lassen denn die kilch mit dem wächter als Paulus 2. Kor. 2, 5–8 anzeigt, das sölich widerwertigheit inen zugewisen syg." Aus dem Jahre 1524 finden wir Aeusserungen gleicher Art von Zwingli in seiner Schrift[3]): Adversus Hieronymum Emserum Antibolon z. B.: Harum itaque (d. h. der Einzelgemeinden) est, ut iam patuit, impudenter delinquentem abiicere et resipiscentem et ad regulam Christi sese componentem rursum in gratiam et communionem admittere. Harum est et de pastore iudicare et de doctrina." In der nach Bullinger[4]) von Zwingli verfassten Ehegerichtsordnung aus dem Mai 1525 wird der Gemeinde der Bann gewahrt, und ist er als Ergänzung der obrigkeitlichen Strafe gedacht[5]): „Uf sölich werdend die pfarrer, denen das gotteswort und ufsehen befohlen ist, sömlich übertreter mit der christenlichen gemeind bannen und usschliessen, aber die lyblich straf und mit dem gut ze handlen, der obergheit heimsetzen."

Diese Belege mögen beweisen, dass Zwingli der Kirche (Einzelgemeinde!) Selbstverwaltung zuspricht, die auf demokratischen Grundgedanken ruht. Zum gleichen Ergebnis kamen wir aber auch bei unserer Betrachtung der Obrigkeit; aus der abhängigen Stellung gegenüber der geistlichen Gewalt befreit

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 338, (E. & F.) II, S. 284.
[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 339, (E. & F.) II, S. 285.
[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 131, vgl. auch S. 135.
[4]) Angeführt bei Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 2, S. 356.
[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 2, S. 358: „Ordnung und ansehen über eclich sachen."

sie Zwinglis reformatorische Anschauung, der Reformator erkennt ihr Selbständigkeit zu kraft göttlichen Rechtes. Ferner hat sich uns oben gezeigt, dass die Aufgaben von Staat und Kirche scharf gegen einander abgegrenzt sind. Das Verhältnis beider fasst also Zwingli theoretisch als das gegenseitiger Autonomie.

Halten wir mit dieser theoretischen Unterscheidung von Obrigkeit und Kirche Zwinglis Praxis im Reformationswerke zu Zürich zusammen, so muss uns das Verhältnis nicht wenig befremdlich erscheinen. Diesen Widerspruch von Prinzip und Praxis veranschaulicht Sohm[1]) in seinem Urteil: „Von Zwingli gilt in Wahrheit, was fälschlich von Luther gesagt worden ist: er ist von seinem Gemeindeprinzip abgefallen." Wieweit dieser Satz richtig ist, bildet recht eigentlich das Problem unserer Untersuchung; denn seine Lösung ermöglicht erst eine Antwort auf die Frage nach den kirchlichen Rechten der Obrigkeit in Zwinglis Sinne.

Bevor wir jedoch Zwinglis Stellung zum Reformationswerk ins Auge fassen, müssen wir die tatsächliche Haltung der Zürcher Obrigkeit bei Einführung der Reformation und in der sich daran anschliessenden Epoche darstellen. Dies wird umso notwendiger, als die Beurteilung dieses historischen Stückes noch heute weit auseinandergeht. Sucht Hundeshagen[2]) diese Zürcher Entwicklung in die Formel Theokratie zu fassen, so spricht andrerseits Egli[3]) von Staatskirche, zwei Begriffe, die sich nach der üblichen Terminologie zum mindesten ausschliessen.

Wollte man den Begriff Theokratie — vielleicht irregeleitet durch ähnliche, missverständliche Definitionen wie die Sohms[4]): „(das Ende ist auch bei Calvin) die Theokratie der von den kirchlichen Führern geistlich geleiteten Staatsgewalt" — dahin deuten, wie es bei Beurteilung des ähnlichen Verhältnisses im Calvinschen Reformationswerke geschah, dass er die Herrschaft

---

[1]) Kirchenrecht, I, S. 646. [2]) Beiträge, I, S. 136 ff.
[3]) Zw. W. (E. & F.) I, S. 444. [4]) A. a. O. I, S. 655.

der Kirche oder Geistlichkeit über den Staat ausdrücke, so würde man sich in der Tat das Verständnis dieser historischen Situation gründlich verschliessen. Dies verdient umso mehr hervorgehoben zu werden, weil in dem Lehrsystem des Kirchenrechts von Kahl[1]) der Begriff Theokratie mit dem „Kirchenstaatstum" identifiziert und durch ihn ersetzt wird, wenn auch dort zunächst in Beziehung auf die mittelalterlich katholische Stellung zum Staate. Was Rieker[2]) von Calvin sagt: „Auch zu Calvins Lebzeiten behält die Staatsgewalt in Genf das Regiment fest in Händen", gilt mutatis mutandis auch von Zwingli. Von Theokratie im Sinne von Kirchenstaatstum kann in Zürich ebenso wenig geredet werden wie in Genf. Dennoch wollen wir die Zürcher Entwicklung mit Theokratie bezeichnen, aber nur in der Bedeutung, wie sie Choisy[3]) für Calvin einschränkend definiert: Ce n'est donc pas Calvin comme personnalité autoritaire, qui a régné à Genève ... C'est la Bible interprétée par lui. Diese Definition hebt sich deutlich ab von der mittelalterlich katholischen Theokratie, dem eigentlichsten Kirchenstaatstum, dessen Wesen die Unterwerfung des Staates unter die Macht der Kirche oder des Klerus ausmachte; auf protestantischem Boden gipfelt die Theokratie in der Unterordnung des gesamten kirchlichen wie staatlichen Lebens unter das Wort Gottes: es ist also, genau bestimmt, nur eine „Bibliokratie".

Suchen wir nun dieses Urteil durch die Stellung der Obrigkeit im Reformationswerk zu belegen. Dabei kann es nicht unsere Absicht sein, der geschichtlichen Entwicklung in ihrem ganzen Umfange zu folgen; für unseren Zweck genügt es, die grundsätzliche Haltung der Obrigkeit an verschiedenen Punkten durch authentische Zitate zu charakterisieren.

Die Zürcher Reformation verdankt ihre von der lutheri-

---

[1]) I, S. 256, a. E.
[2]) Grundsätze, S. 177.
[3]) La théocratie à Genève, p. 177.

schen verschiedene Ausgestaltung besonders dem Umstande, dass in Zürich nicht wie in Sachsen lange Zeit ein kirchliches Interregnum [1]) herrscht, während dessen die Regierung sich nur passiv für die Reformation dadurch betätigt, dass sie der religiösen Bewegung sowie ihren Trägern sicheren Schutz gewährt, sondern dass sich die reformatorische Umgestaltung des Gottesdienstes von Anfang an unter Mitwirkung der Obrigkeit vollzieht. Nachdem sich durch Zwinglis evangelische Predigt [2]) erst Mitte 1522 im Schosse des Rates die Parteikonstellation zu Gunsten der Reformation verschoben hatte, eröffnet der Rat die Reihe seiner kirchlichen Verordnungen mit dem Ausschreiben zur ersten Disputation. Den Anlass bildet die Befehdung der Glaubensparteien in Zürich: die „Tzwittracht und tzweyung" [3]): „So ist unnser befellich, will und meynung, das jr pfarrer, seelsorger, predikanten gmeinlich und jeder insonders . . . so dann vermeintend, den andren teil zu schelten oder anders zu underrichten . . . in unnser statt Zürich . . . vor uns erschinent unnd das, so jr widerfechtend, mit wahrhaffter, göttlicher geschrift in thütscher zungen . . . anzögend." Doch die Lehrentscheidung dieser Versammlung ist für die Obrigkeit nicht verbindlich, wie wir nach Zwinglis Gemeindeprinzip erwarten sollten; im Gegenteil, der Rat wahrt sich nachdrücklichst das Recht des Befehles in diesen kirchlichen Angelegenheiten [4]): „wir werdend ein jeden heimschicken mit bevelch, fürzefaren oder abzeston; dadurch nit für und für ein jeder alles, das yn gut bedunkt, on grund der rechten göttlichen gschrifft an der kantzel predige." Sogar an Drohung mit Gewalt lässt er es

---

[1]) Hundeshagen a. a. O. I, S. 192.

[2]) Remley, The Relation of State and Church, S. 36 ff., hat die Auffassung Bluntschlis, Geschichte der reformierten Kirchenverfassung, S. 11, wornach das Mandat von 1520 die Reformation einführte, nach dem Vorgange Hundeshagens als unrichtig nachgewiesen.

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 115 (E. & F.) I, S. 466 f. „Das Ausschreiben der Disputation."

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 115, (E. & F.) I, S. 467.

nicht fehlen. Dennoch könnte man eher die Formel Staatskirchentum für diese Entwicklung anwenden als die der Theokratie, wenn nicht das in der Definition gekennzeichnete Charakteristikum letzterer deutlich vorhanden wäre: die Unterwerfung der Obrigkeit unter das Wort Gottes[1]): „nachdem mit göttlicher gschrifft und warheitt sich erfindt, werdend wir heimschicken mit bevelch." Die religiöse Gebundenheit an diese in der Bibel verkörperte Autorität verrät sich ferner durch die Bezeichnung ihres Zieles: die Herbeiführung des Reiches Gottes[2]): „Wir sind ouch gutter hoffnung zu gott dem almächtigen" — darauf zielen ihre Wünsche — „er werde die, so das liecht der warheit also ernstlich suchent, mit demselben gnedencklich erlüchten, unnd das wir dannathin in dem liecht als sün des liechts wandlen." In weiser, vorsichtiger Art ging der Rat dazu über, das Kirchenwesen in seinem Gebiete allmählich nach den Grundsätzen der Schrift zu entwickeln. Er wehrte jeder Schwärmerei[3]), strafte jede eigenmächtige kirchliche Aenderung.

Nach der ersten Disputation verordnete der Rat 1523 noch eine zweite über Bilder und Messe. Im Anschluss daran liess er eine „kurze christenliche ynleitung" ausgehen[4]), „nach deren ein jeder sich wüsse ze halten". Einen äusserst charakteristischen Beleg für das theokratische Bewusstsein der Obrigkeit bildet das Mandat, das mit der Einleitung verschickt wurde[5]): „uf unser verordnung ist sölich geschrifft (die versprochene Einleitung) gestelt, die wir verhört und unseres bedunckens uß götlicher euangelischer geschrifft des nüwen und alten testamentes also krefftenklich ggründt, das wir üch die nach unserm gheyß nit

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 115 (E. & F.) I, S. 467.

[2]) A. a. O. (Sch. & Sch.) I, S. 116 (E. & F.) I, S. 468.

[3]) Vgl. das Vorgehen gegen voreilige Reformer. Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 459 und 540 Anm.!

[4]) Bullinger in Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 542.

[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 542, (E. & F.) II, S. 628 f.: Mandat zur „Einleitung".

verhaltent, sunder üch gmeinlich und jedem insunders hiemit zugeschickt wöllen haben." Hieraus spricht das peinliche Bemühen der Obrigkeit, keine Autorität über sich anzuerkennen als die der Schrift. Obwohl der Rat sich zur Abfassung der „Einleitung" der Theologen bedient, betont er doch seine Selbständigkeit, dass er den Befehl dazu gegeben habe; damit habe er sich nicht begnügt, sondern sogar selbst das Werk auf seine Schriftgemässheit geprüft und also erfunden. Andrerseits zeigt die Regierung nicht minderen Eifer, ihre Unterwerfung unter die Bibel hervorzuheben. Fast regelmässig kehren in ihren Verordnungen derartige Aufforderungen wieder, wie wir hier eine folgen lassen [1]): „Und wie wir vor in gmeiner verkündung . . . unser gnädig herren, die bischoff von Costentz, Chur und Basel, ouch die universitet daselbs, deßglychen unser getrüw lieb Eydgenossen von den zwölff orten, ouch ander früntlich beschriben und erfordret haben, daß sy uns . . . durch die war götlich, euangelisch geschrifft bericht ze geben hulffend: also sind wir nachmals begirig, wer uns durch die waren götlichen gschrifft bessers oder anders berichten kan, das wir söliches mit sunderem danck und fröiden von inen gutwillig uffnemen wöllent. Wir bittend ouch hieby abermalen alle unnd yede, so uns iendert befundind wider got unnd sin wort deß heyligen evangelii geirret haben oder unrecht daran ze sind, das sy das umb der eer gottes, der warheit und christenlicher lieby willen früntlich uß dem rechten wort gottes und euangelii wöllen anzeugen." Keine Kirchenbehörde könnte lebhafter das Bewußtsein der Verantwortung ihren kirchlichen Untertanen gegenüber zum Ausdruck bringen, keine wärmeren Töne der Seelsorge und des religiösen Pathos finden, als es hier die Obrigkeit tut [2]): „Hierumb so ist unser erfordrung und meinung, das ir dem jüngsten ob angezeugten mandat nachkummend und diß unser ietzige üch zugeschickte anleytung und ynfürung

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 543, (E. & F.) II, S. 629.
[2]) A. a. O. (Sch. & Sch.) I, S. 543, (E. & F.) II, S. 628 f.

trüwlich verlesend, die euangelischen gschrifften, darinn angezeugt, in dero original mit flyß nach der lenge besehend, guter hoffnung, sy werdend üch und menglich in erkantnuß warer göttlicher gschrifft wyter füren. Zu dero wir üch mit allem ernst und umb gottes willen vermanend, wie dann eins ieden ampt uß gottes ordnung und bevelch Christi ervordret." Doch selbst diese Obrigkeit, die sich so demütig und gehorsam beugt unter die Herrschaft des göttlichen Wortes, die christliche Liebe und Einigkeit auf ihr Panier geschrieben hat, sie vergisst ihren eigentlichen, den weltlichen Charakter nicht, sie stellt auch ihre Gewalt in den Dienst der Religion[1]): „Ob aber under üch iemants wäre, der sümmig oder widerwertig sin wölte und das on grund der heyligen götlichen und euangelischer gschrifft handelte, wurden wir wider dieselben dermassen uns erzeugen, darmit sy befunden, unrecht und wider die leer Christi gethon haben."

Das lebendige Gefühl der Verantwortung für das geistliche Wohl der Untertanen, für ihrer[2]) „seelen seligkeit" zieht sich als roter Faden durch die kirchenregimentliche Tätigkeit der Zürcher Obrigkeit. Nicht nur das Gebiet der Lehre und Kultusordnung reglementiert der Rat, sondern auch das eigenste, weil intimste Stück der Kirche, die Sittenzucht, zieht er vor sein Forum. Die schlimmen, sittlichen Zustände in Zürich werden bekämpft durch verschiedene Sittengesetze, z. B. eins von 1526: „Ordnung und satzung von einem ersamen Rat der stadt Zürich von wegen der straf des ebruchs und unelicher biwonung." (15. Dezember). Darnach sollen überwiesene Ehebrecher[3]) „von aller christenlicher und eerlicher bywonung und gemeinsame abgesündret und usgeschlossen sin, als namlich von dem nachtmal unseres herren

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 543, (E. & F.) II, S. 629.

[2]) Vgl. den „Bericht des Rates an ihre Untertanen" 1524 bei Hundeshagen a. a. O. S. 199.

[3]) Egli, Aktensammlung, Nr. 1087, S. 521 f.; Bullinger-Hottinger-Vögeli, Reformationsgeschichte, I, S. 377 ff.

Jesu Christi ... deßglychen zu allen eerlichen ständen ... söllend die nit erwält noch genommen werden".

Dieses Gesetz verdient gerade deshalb besondere Beachtung, weil hier die Exkommunikation und damit in der Hauptsache der Bann im Widerspruche zu Zwinglis Gemeindeprinzip von der Obrigkeit in Anspruch genommen wird. Das Recht der Lösung vom Banne wird ebenso ausdrücklich der Obrigkeit vorbehalten: „Und soll söliche sünderung und usschließen so lang bestan, bis menklich schynbarliche besserung spüren mag; alsdann mögend und söllend der oder die selbigen von einem großen radt anstatt gemeiner kilchen widerum versünt und zu christlichen mitbrüdern angenommen werden." Bestätigt werden diese Worte über den Bann durch eine Erklärung Zwinglis aus dem Jahre 1530 [1]), worin er den Gemeinden den Verzicht auf das Bannrecht zu Gunsten der Obrigkeit empfiehlt. Einen weiteren Markstein in der Zürcher staatlichen Sittenzucht bildet das grosse Sittenmandat von 1530 [2]).

Die Bedeutung dieser Sittenmandate liegt einerseits darin, dass sie untrügliche Zeugnisse eines höchstgespannten, theokratischen Obrigkeitsbewusstseins sind, dass sie beweisen, bis zu welchem Grade der Staat seine Zwecksetzung aus seiner supranaturalen Grundlage, der Schrift, übernimmt; andrerseits sind sie von Wichtigkeit, weil gerade in ihnen spezifisch kirchliche Aufgaben vom Staate monopolisiert wurden, wodurch die Kirche in äusserste Abhängigkeit kam. Mögen auch die Sittengerichte, die sogenannten „Stillstände" [3]), in deren Händen die Ausführung lag, von echt religiösen Grundsätzen dabei geleitet, segensreich gewirkt haben, sie blieben immerhin

---

[1]) Sohm, Kirchenrecht, I, S. 647.

[2]) Vgl. Strickler, Aktensammlung, V. Anhang, Neues Literaturverzeichnis S. 55: „Ordnung, ansehen und erkanntnus eines ersamen Rats der statt Zürich, wie hinfür über eelich sachen gericht, dessglychen eebruch, hurry, kupplery und uneeliche bywonung gestraft soll werden." 23. April 1530.

[3]) Baltischweiler, Institutionen, S. 25 ff.

weltliche Behörden, die ihre Vollmacht analog den weltlichen Gewaltmitteln brauchen konnten; akut wurde die darin liegende Gefahr des Missbrauches, wenn die Zeit des evangelischen Enthusiasmus geschwunden war oder, durch die Unsicherheit der Parteiverhältnisse bedingt, unwürdige Personen diese schwierigen Funktionen versehen sollten.

Jedenfalls stellt die Ausführung das eine klar, dass diese Entwicklung keineswegs in der Formel Staatskirche, sondern nur in der der Theokratie begriffen werden kann; denn „Staatskirche“ [1]) fasst nur eine Seite des Verhältnisses, während die andere vernachlässigt wird; dadurch aber, nämlich durch die Beugung der Obrigkeit unter die Bibel, wird gerade der eigentümliche Charakter dieser Situation geschaffen.

Zum zweiten ergibt sich, dass diese Theokratie den zuerst dargelegten Anschauungen Zwinglis von der Autonomie der Gemeinde zu widersprechen scheint, die wir doch an den drei Hauptpunkten: der Lehrentscheidung, der Kultusordnung und der Zucht nachgewiesen haben. Somit entsteht die unabweisbare Frage: Wie stellt sich Zwingli zu der Zürcher Reformationsentwicklung, speziell zu der Haltung der Obrigkeit? Ist der Reformator wirklich von seinem Gemeindeprinzipe abgefallen?

Zwingli findet, wenn auch nur im Vorbeigehen (obiter), Gelegenheit, sich darüber zu äussern in seinem Subsidium [2]) sive Coronis de Eucharistia, einer in Anbetracht der Seltenheit an Erörterungen über das Verhältnis von Staat und Kirche höchst wichtigen Stelle. Von unbekannten Gegnern wird ihm die Zürcher Kirchenentwicklung zum Vorwurf gemacht: Dicam hic obiter de usu Senatus Diacosiorum, propter quem quidem nos calumniantur, quod ea quae totius Ecclesiae esse debeant, nos per ducentos agi patiamur, quum totius urbis et vici-

[1]) Auch v. Bezold gebraucht mit Unrecht den Ausdruck „Staatskirche“, wiewohl er den Tatbestand richtig schildert (Geschichte der Reformation, S. 604 ff.).

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 339: Subsidium de Eucharistia.

norum ecclesia sit plus minus septem millium. Damit ist das Problem formuliert: Warum ist die kirchliche Gemeinde nicht in den Genuss ihrer Autonomie gekommen? Warum hat die Obrigkeit sie entrechtet und bevormundet? Sieben Tausend sehen sich in ihren Rechten gekürzt zu Gunsten des Rates. Zwingli beschränkt seine Erörterung nämlich zunächst auf die Stadt im Gegensatz zur Landschaft und sucht den Vorwurf der Inkonsequenz zurückzuweisen; er gibt sich grosse Mühe, sein Gemeindeprinzip auch hier trotz der widersprechenden Tatsachen zu behaupten. Den Beweis versucht er mit folgenden Gründen: Die Obrigkeit verfügt über die kirchliche Machtfülle nur kraft Rechtsübertragung von seiten der kirchlichen Gemeinde, und zwar geschah diese unter der Bedingung, dass die Regierung nach Gottes Wort verfahre [1]): Qui verbo praesumus Tiguri, iam olim libere monuimus Diacosios, quod ea quae iudicio Ecclesiae totius fieri debeant, ad ipsos non alia lege reiici patiamur, quam si verbo duce consulant et decernant. Die Uebertragung vollzog sich nach dieser Auffassung Zwinglis durch die Aufforderung von seiten der Geistlichen (monuimus, adivimus) und durch die im Gehorsam bekundete stille Zustimmung der Gemeinde: deinde quod ipsi (sc. der Rat!) non sint aliter Ecclesiae vice, quam quod ipsa Ecclesia tacito consensu hactenus benigne receperit eorum Senatus vel consulta vel decreta. Die Obrigkeit besitzt also das Kirchenregiment nur Ecclesiae vice, es ist kein dem Obrigkeitsbegriffe eigentümliches, prinzipielles, sondern nur ein zufälliges, tatsächlich gegebenes, weil von der Kirche übertragenes Recht. Seine Uebertragungstheorie sucht Zwingli durch die Schrift zu stützen, aus der Geschichte der christlichen Gemeinde zu Antiochien [2]): Nam et Antiochia duos modo, Paulum et Barnabam, Hierosolymam mittit; nec ipsa decernit, quod tamen iure potuisset. Dem Vorwurf der Inkonsequenz gegenüber

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 339. Subsidium de Eucharistia.
[2]) Ebenda.

weist Zwingli ferner darauf hin, dass sein Gemeindeprinzip bei der Einführung der Reformation in der Landschaft Zürich — das meint er offenbar im Gegensatz zur Stadtgemeinde — völlig gewahrt worden sei. Quod autem Diacosii in his rebus, Ecclesiae non suo nomine, agant, hinc adparet, quod quicquid apud nos statuitur, puta de imaginibus, de celebranda eucharistia et similibus, id eis Ecclesiis quae in oppidis et agro sunt liberum relinquit. Ist somit deutlich, dass Zwingli selbst für das Reformationswerk in Zürich die theoretische Unterscheidung zwischen obrigkeitlichen und kirchlichen Rechten gleicherweise durchführt, wie wir es bei ihm im Anfang fanden, so sind wir noch in der Lage, für die Zeit nach 1525 Belege zu bieten — abgesehen von den im grundlegenden Teil zitierten — die einen Abfall vom Gemeindeprinzip als unwahrscheinlich erscheinen lassen.

Aus dem Jahre 1526[1]) besitzen wir in dem „ander sendbrieff[2]) an die christen zu Eßlingen" ein klassisches Zeugnis dafür, dass Zwingli der hier vertretenen Anschauung treu blieb. Die ganze Epistel gipfelt darin, dass die Lehrautonomie der Gemeinde als das sicherste Mittel zur Erreichung der Lehreinheit empfohlen wird. Er stellt für die Befolgung dieses Grundsatzes die Zürcher Kirche als Vorbild hin. Dies gerade ist hier von eminenter Wichtigkeit. Denn in Wirklichkeit sind die verschiedenen Disputationen[3]) mit den in der Lehre abweichenden Wiedertäufern von der bürgerlichen Obrigkeit veranstaltet worden. Daraus erhellt, dass der Reformator auch hier das kirchliche Handeln der Obrigkeit nur in einem Auftrag von seiten der kirchlichen Gemeinde gegründet sieht,

---

[1]) Finsler, Zwingli-Bibliographie, S. 55 Nr. 74: 16. Oktober 1526, während in Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 8 die Entstehung noch in das Jahr 1527 verlegt wurde.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 9 f.

[3]) Vgl. den historischen Exkurs über das Verhalten der Obrigkeit den Wiedertäufern gegenüber. Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 1, S. 231 ff.

dass er gegen Ende des Jahres 1526 noch sein Gemeindeprinzip aufrecht erhält.

Das gleiche Ergebnis finden wir im Briefe Zwinglis[1]) an Blaurer in Konstanz vom 4. Mai 1528. Die Situation ist der im Subsidium erörterten auffallend ähnlich. Für Blaurer ist die Frage akut: Darf der Rat die Reformation in Konstanz einführen? Zwinglis umfängliche Antwort geht dahin: Als Obrigkeit an sich hat er kein Recht dazu, selbst nicht einmal als christliche, wie man doch vermuten sollte. Der Rat kann dieses Recht der Kirche nur üben, wenn er von ihr dazu bevollmächtigt wird[2]): licet .. magistratui .... dum christianus est, cum ecclesiae consensu (nolo enim quicquam citra ecclesiae consensum intelligi) ... statuere. Diesen demokratischen Grundgedanken seiner Gemeindetheorie betont er wiederholt aufs stärkste[3]): Quid ergo vetat, quominus Constantiensis senatus, christianus quidem ille, censeat, populus autem iubeat, etiam in re, quae ad religionem pertinet? Das Volk, die Kirche muss den Rat dazu auffordern. Dem Einwurf, dass damit die Kirche entrechtet sei, wenn der Senat die Sache ordne: „Verum enimvero, Senatus Constantiensis non est ecclesia", dicerent isti begegnet er mit erneutem Hinweis auf die Unerlässlichkeit der Beauftragung von seiten der kirchlichen Gemeinde: Scio non esse ecclesiam, de qua nos loquimur, citra consensum ecclesiae totius, quae apud vos est. Interessant ist, dass er für diese Bevollmächtigung der Obrigkeit durch die Gemeinde ein geordnetes Verfahren empfiehlt: Sed curiata comitia habetis apud vos (ea sunt, quibus singulae curiae, hoc est, zunftae rogantur). Quae si consulantur, iam non est, cur alium ecclesiae consensum desideretis. Unter der Leitung der Pfarrer soll die ganze Gemeinde zunftweise befragt und je nach dem Ausfall dieser Abstimmung die Obrigkeit beauftragt werden. Die Mehr-

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) VIII, S. 171 ff.; Schiess, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, I, S. 147 ff. mit XIX ff.

[2]) Ebenda S. 177 bezw. 151.

[3]) Ebenda S. 178 bezw. 152.

heit ist, wie wir es schon früher sahen, ausschlaggebend[1]: tolerantur enim ea, donec omnium animi videant (omnes intelligo evidenter maiorem et saniorem partem), quid de eis sentiendum. Dabei kann er sich nicht versagen, seine demokratischen Grundgedanken wiederum zu urgieren; durch die häufige Wiederholung sucht er ohne Zweifel Vorwürfen von der Art des im Subsidium erwähnten zu begegnen; denn dass seine Gegner mit dieser rein theoretischen Salvierung des Gemeindeprinzips sich zufrieden gegeben hätten, ist wohl kaum annehmbar[2]: Curiatis itaque apud vos comitiis habitis (hoc enim modo nemo de ecclesia vestra manet inconsultus) cum verbi ministris, cur non liceat senatui vestro vel imagines ... abolendas esse censere?

Vielleicht gibt man uns auf Grund des Mitgeteilten zu, dass Zwingli seinem Gemeindeprinzipe treu geblieben sei, wendet aber ein, die Uebertragung der kirchlichen Rechte gerade auf die Obrigkeit sei an sich nicht notwendig, ja sie errege gewissermassen Misstrauen gegen Zwinglis Haltung; denn die Kirche hätte besser ein nicht magistratisches, ein privates Kolleg beauftragt, wenn die Selbstverwaltung im Sinne einer Beteiligung aller Gemeindemitglieder wirklich nicht durchgeführt werden konnte. Zwingli hat aber auch dafür seine gewichtigen Gründe[3]. Quod si scioli isti occlament, apostolis cum ecclesia etiam licere statuere, magistratui vero cum ecclesia non etiam, eis hoc modo respondebimus: πρεσβυτέρους non recte ab eis intelligi in scripturis pro iis tantum, qui verbo praesunt, accipi, cum et pro senioribus, hoc est senatoribus et decurionibus, καὶ βαλευτῶν, accipiantur. In den urchristlichen Verhältnissen sieht er eine ähnliche kirchliche Gemeindeorganisation, wie er sie hier verwirklichen will: ein Aeltestenkolleg mit der Gemeinde zusammen übt die Verwaltung. Zwingli sucht nachzuweisen, dass diese Aeltesten zum Teil Nichtgeist-

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) VIII, S. 184; Schiess, I, S. 159.
[2]) Ebenda S. 178 bezw. 153.
[3]) Ebenda S. 177 bezw. 151.

liche waren, also lediglich die Stelle von Ratsherrn einnahmen. Weil nun im christlichen Staate diesem urchristlichen Kolleg der Senat entspricht, deshalb hält Zwingli offenbar eine derartige Verfassung für die biblisch richtige; zugleich werden die Ratsherrn die dafür geeignetsten in einem Gemeinwesen sein [1]). Non quod existimem fratres tunc temporis senatum instituisse, qui rerum aut potiretur aut vi cogeret ad fidei confessionem, sed qui in medium consuleret, si quid paulo impeditius obvenisset. Satis enim constat eos, qui hoc loci sunt presbyteri adpellati, non fuisse verbi ministros, sed viros aetate, prudentia, et fide venerabiles, qui digerendis et agendis rebus id erant ecclesiae, quod senatus est urbi. Wie die Aeltesten mit der Kirche und den Aposteln einst über die Beschneidung, so dürfe auch der christliche Senat mit der Kirche in Sachen der Religion beraten. Immerhin bleibt zu beachten, dass der Reformator es nicht als notwendig ausspricht, zur kirchlichen Vertretung gerade die Obrigkeit zu machen, wiewohl er natürlich diesen Weg hier empfiehlt.

War uns dieser Brief an Blaurer ein Denkmal für Zwinglis Gesinnung aus dem Jahre 1528, so wollen wir die Beweisreihe schliessen mit einem Stücke aus seiner letzten Zeit, aus dem Jahre 1530 (Dezember!). Wir finden den Beleg in der „Instruktion für Walenstad", einem von Zwingli für die Obrigkeit abgefassten Schreiben. In Walenstad war eine Abstimmung ungünstig für die Reformation ausgefallen und ihre Einführung dadurch verhindert worden, dass die katholische Partei, der Bürgermeister und Rat, die Hintersassen und Kirchgenossen ausser der Stadt von der Abstimmung ausschlossen [2]): „Und demnach göttlich und christlich vermanen, daß sy die warheit gottes worts annemen wöllind . . . und das meer lassen gon nach vermög des landfridens' der gibt zu, daß die ganz

---

[1]) Zw. W. VIII, S. 177; Schiess, I, S. 151.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 86: „Instruction für Walenstad" (aus Zwinglis Handschrift).

kilchhöri meeren soll. Ist ouch in aller eidgenoßschaft ewiglich har brüchig, daß in der kilchen sachen die ganz kilchhöri miteinander meeret." Abgesehen von der politischen Motivierung und Einkleidung bleibt die Tatsache von Bedeutung, dass auch hier der Reformator die Rechte der Kirchgemeinde sogar gegen die bürgerliche Obrigkeit vertritt: die Abstimmung müsse durch die ganze „kilchhöri" erfolgen.

Doch man könnte versuchen, als Gegenargument ins Feld zu führen, dass Zwingli später der Gemeinde den Bann abgesprochen hat. Unrichtig ist das zwar nicht, aber es wird anders zu verstehen sein. Schon die „Ordnung und satzung von einem ersamen Rat der stadt Zürich von wegen der straf des ebruchs und unelicher Bywonung" vom 15. Dezember 1526[1]), die Zwingli zweifellos auch beeinflusst hat, enthält die Bestimmung, dass der Bann geübt werden soll[2]) „von einem großen radt anstatt gemeiner kilchen". Damit zusammengehalten, verliert folgende Aeusserung Zwinglis ihre Bedeutung[3]): „Nachdem aber die Christenlich oberkeit die laster selbs strafft, wirt der ban nit mee von nöthen sin." Er empfiehlt also der Gemeinde den Verzicht auf den Bann, weil die Obrigkeit die Laster straft. Natürlich ist dieses Wort nicht von der genugsam belegten Anschauung Zwinglis zu isolieren, dass die Obrigkeit Kirchenvertretung ist. Da aber der Gedanke, dass die kirchlichen Rechte der Obrigkeit nur übertragen sind, überall bei Zwingli im Hintergrunde steht, ändert das Plus oder Minus der Rechtsübertragung doch nichts an der Tatsache, dass die Kirche autonom gedacht wird als der prinzipielle Inhaber dieser Rechte.

Im vorausgehenden lag uns nur daran zu zeigen, dass

---

[1]) Egli, Aktensammlung Nr. 1087 S. 521 f.

[2]) „darumb das laster des ebruchs leider überhand genommen . . ., habend unser Herrn Burgermeister, rat und der groß rat als ein christenliche oberkeit und anstatt ir gemeinen kilchen fürgenommen und angesehen."

[3]) Hundeshagen a. a. O. S. 215.

der Reformator seiner anfänglichen Anschauung von der beiderseitigen Autonomie der Kirche wie des Staates theoretisch treu blieb; eine andere Frage ist die, ob diese Theorie der historischen Situation entspricht. Die Möglichkeit, das Gemeindeprinzip zu salvieren, ruht allein in der Uebertragungstheorie. Wird diese negiert, wird die kirchenregimentliche Machtfülle der Obrigkeit aus einer anderen Quelle hergeleitet, so ist damit das Urteil über Zwingli gesprochen, dass die Verhältnisse nicht zu seiner Theorie stimmen. Egli scheint dazu zu neigen, die Zürcher Entwicklung nur als den Ertrag und folgerichtigen Abschluss der kirchenpolitischen Vergangenheit zu fassen [1]). „Schon Jahrzehnte vor der Reformation," führt er aus, „gewahren wir ein energisches Streben des Zürcherischen Staates nach Regierung über die Kirche des Landes. . . . Die Verbindung der Landesgewalt mit der höchsten kirchlichen Gewalt ist wirklich unter Waldmann erfolgt und wird wiederholt angestrebt gegen die Reformation hin . . . Man hat schon gefragt, warum Zwingli das Kirchenregiment in die Hand der Obrigkeit gelegt habe, während er doch für die Schattenseite dieser Verfassung nicht blind war. Die Vorgeschichte zeigt, dass darin eine längst angebahnte Entwicklung zum Abschluss kam und dass auch hier die Verhältnisse sich stärker erwiesen haben als die Menschen." Weist er auch im folgenden den Gedanken ab, dass die Reformation als religiöse Bewegung lediglich dieser kirchenpolitischen Tendenz, „dem kirchenrechtlichen Missbehagen entsprungen" sei, so ist es offenbar seine Anschauung, dass das Kirchenregiment der Obrigkeit nur ein Produkt dieser kirchenpolitischen Richtung ist; darauf ruht auch seine oben erwähnte Bezeichnung des Zürcher Verhältnisses als Staatskirche. Demnach wäre Zwinglis Uebertragungstheorie eine dem Lauf der Geschichte nachhinkende sekundäre Akkommodation, also nur eine Fiktion. Ver-

---

[1]) Egli, Die zürcherische Kirchenpolitik, S. 29 f.

gleichen wir damit Hundeshagens[1]) Darstellung. Er bezeichnet die Uebertragungstheorie nur in so fern als Fiktion, als sie sich auf die Mitwirkung der Gemeinde erstreckt: „mit Ausnahme der hier wohl am frühesten zum Vorschein kommenden Rechtsfiktion von der stillschweigenden Zustimmung der Gemeinde." Anderseits scheint er sich aber der Meinung hinzugeben, dass die von Zwingli ausgehende Rechtsübertragung dem Staate die Rechtsgrundlage abgab fürs Kirchenregiment, redet er doch von der Summe der Motive, welche Zwingli bestimmten, „an die Stelle der gemeindlichen Selbstregierung das obrigkeitliche Kirchenregiment treten zu lassen" und sagt er: aus innerpolitischen Gründen „musste es für Zwingli Hauptangelegenheit sein, auch für die kirchlichen Reformen den Schwerpunkt dorthin zu legen (in den Rat!)". Wie dem auch sei, jedenfalls unterliess es Hundeshagen, die kirchenpolitische Vergangenheit Zürichs für diesen Zusammenhang gebührend zu würdigen zu Gunsten einer Ueberschätzung des Einflusses der politischen Verhältnisse zur Zeit der Reformation. In ähnlicher Weise wird Oechslis[2]) Darstellung zu beurteilen sein. Allerdings bleibt es ein Vorzug des letzteren, auf die Anhaltspunkte für Zwinglis Uebertragungstheorie hingewiesen zu haben. Er erwähnt „die zahlreichen Volksanfragen, durch die sich der Rat vergewisserte, ob er auch wirklich diese Zustimmung (consensus ecclesiae!) für sich habe. In dem entscheidenden Jahre 1524 sind die Zünfte und Gemeinden nicht weniger als dreimal um ihre Meinung befragt worden." Man könnte ferner noch daran erinnern, dass Zwingli als Pfarrer wohl im Einverständnis mit seiner Gemeinde den Rat um Abhaltung der ersten Disputation ersucht hat. Dazu kommt, dass das von den Predigern als Dienern der Gemeinde stets beanspruchte, nach Zwinglis Tode gesetzlich kodifizierte Vociferationsrecht als Vorbehalt gegenüber dem Staate gewertet werden kann.

---

[1]) Hundeshagen a. a. O. S. 204.

[2]) Oechsli, Zwingli als politischer Theoretiker, S. 111.

Hundeshagen wie Egli begehen denselben Fehler, sie berücksichtigen die positive Mitwirkung der kirchlichen Gemeinde beim Zustandekommen des obrigkeitlichen Kirchenregimentes nicht; dieser zu Gunsten einer Akzentuierung von Zürichs kirchenpolitischem Erbe aus der Zeit vor der Reformation, jener dagegen zum Zwecke der Steigerung von Zwinglis Persönlichkeit und seinem Einflusse. Die richtige Auffassung über die Entstehung des Kirchenregimentes der Obrigkeit in Zürich wird in einer Synthese der Eglischen und der Oechslischen Darstellung zu finden sein: die Zürcher Entwicklung wird zwar überwiegend von der kirchenpolitischen Vergangenheit beeinflusst sein, aber andrerseits wird die autonome Mitwirkung der kirchlichen Gemeinde in den verschiedensten Formen nicht unterschätzt werden dürfen. Es liegt uns somit fern, die Uebertragung als Fiktion zu bezeichnen, so wenig wir sie auch den historischen Verhältnissen für völlig entsprechend halten; sondern wir sind überzeugt, dass zur Bildung der Uebertragungstheorie durchaus geeignete Anhaltspunkte in den bestehenden Verhältnissen gegeben waren.

Jedoch um die letzten Gründe für die Schaffung dieser Theorie einzusehen, um zu begreifen, weshalb Zwingli auf die praktische Durchführung seines Gemeindeprinzips verzichtet hat, weshalb er sich nur mit dieser letzten grundsätzlichen Salvierung seiner Theorie begnügte, dazu müssen wir tiefer graben als bisher.

Die letzten Gründe für die widerspruchsvolle Stellung Zwinglis sind darin beschlossen, dass er zwei Seelen in seiner Brust einte: die des religiösen Reformators und die des politischen Reformers. Allerdings auch die Politik wird bei ihm von seinen religiösen Ideen getragen, aber sie ist ein der Reformation — wenigstens nach Luthers Typus — fremdes Element.

Bereits ehe Zwingli den inneren Beruf zum religiösen Reformator erkannt hatte, war sein Herz von nationalen Re-

formgedanken erfüllt. Wie der Knabe schon im Elternhause nachhaltige vaterländische Eindrücke empfing, so wurde auch hier sein Sinn geweckt für die damaligen sozialen Schäden. In dem Söldner- und Pensionenwesen sah Zwingli die Quelle aller Laster, das Haupthindernis sittlicher Besserung, die schwerste Gefahr für die Freiheit. Diese sozialen Reformideen spiegeln sich wider in seinem ersten literarischen Werke: in dem „Fabelgedicht vom Ochsen" — nach Egli[1]) aus dem Herbst 1510 — eifert er gegen das Verderben des „Reislaufens"[2]); er zeigt dessen Unvereinbarkeit mit der sittlichen Wohlfahrt und mit der alten Schweizerbiederkeit, vor allem, wegen der damit verbundenen Abhängigkeit vom Ausland, mit der republikanischen Freiheit. Im Gewand der Tierfabel enthüllt hier der Reformator sein nationales Reformprogramm[3]). Das Schweizervolk schildert er unter dem Sinnbild des Ochsen, eines Tieres, das an Mut und Stärke keinem weicht, aber, ohne Falsch, unschädlich ist, solange es unangefochten bleibt; es ist auf seiner Weide glücklich in Freiheit und Frieden seit der Vertreibung der einheimischen Tyrannen. Nachdem er die verderblichen Verwicklungen mit dem Ausland beleuchtet hat, zieht er das positive Resultat: Im Schosse der Heimat soll jeder das Glück geniessen, die Freiheit wahren und mit ihr die alte Treue und Eintracht.

Diese nationale Tendenz wurde durch das allmählich erwachende religiöse Reformatorbewusstsein keineswegs in den Hintergrund gedrängt, sondern beide Ziele schlossen einen unlöslichen Bund. Die Reformation erst gab ihm die Mittel in die Hand zur erfolgreichen nationalen Reform. Die Wurzeln der schlimmen sozialen Zustände lernte er so erkennen in dem Mangel an Gottesliebe, in der Sünde; damit erschien ihm zugleich ihre Beseitigung allein möglich durch sittliche

---

[1]) Zw. W. (E. & F.) I, S. 1 ff.
[2]) Vgl. Claassen, Schweizer Bauernpolitik, S. 9 ff.
[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) II, 3, S. 262.

Besserung, durch Umkehr der Gesinnung. Als Reformator sah er, wie wir wissen, die unerlässliche Grundlage für Wohlstand wie Existenzfähigkeit eines Gemeinwesens in dem Evangelium. Darnach bedeutete die Durchführung seines nationalen Berufs nichts anderes als die Realisierung des Evangeliums, seine Unterlassung zugleich einen Verzicht auf die Erfüllung seiner religiösen reformatorischen Aufgabe. Daher mussten also beide Ziele, das politisch-nationale und das religiös-reformatorische, im Herzen Zwinglis zu einer fast ausschliesslichen Identifizierung zusammenwachsen: zum Typus des echt schweizerischen Reformators.

Der Zusammenschluss [1]) von Religion und Politik bleibt auch dann, als Zwingli in der letzten Epoche seines Wirkens dazu übergeht, ein oberdeutsches Schutz- und Trutzbündnis des evangelischen Glaubens zu schaffen. Nachdem er durch den hartnäckigen Widerstand der katholischen Eidgenossen in seiner die ganze Schweiz umfassenden Nationalreform gescheitert war, verfolgt er rastlos jene kühnen politischen Pläne eines oberdeutschen Glaubensbundes und besiegelt sie schliesslich selbst mit seinem Märtyrertod auf dem Schlachtfelde.

Seine politischen Ziele machten es Zwingli unmöglich, auf die kirchenregimentliche Tätigkeit der Zürcher Obrigkeit zu verzichten: die geplante Nationalreform wäre ohne die Hilfe der Obrigkeit ebenso unmöglich gewesen wie der spätere Hochflug seiner theokratischen Politik. Zu beiden brauchte er das politische Gemeinwesen Zürich als unerlässlichen Stützpunkt.

In der vielfach erwähnten Subsidiumsstelle verbirgt er nicht seine Bedenken gegen die Umsetzung seines Gemeindeprinzipes in die Wirklichkeit unabhängig von der Obrigkeit. Die Mitwirkung der Regierung schätzt er so ein [2]): Denique senatum Diacosiorum adivimus, ut ecclesiae totius nomine, quod

---

[1]) Dierauer, Geschichte, III, S. 136: Zwinglis Ziel, Erhaltung der „schweizerischen Reformation und der schweizerischen Unabhängigkeit".

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 339: Subsidium de Eucharistia.

usus postularet, fieri iuberent, quo tempestive omnia et cum decoro agerentur. Er befürchtet bei der Reformation von unten den Ausbruch der Leidenschaften [1]): Factum est itaque, ut contentionis malum ab ecclesia prohiberetur, non aliam ob causam, quam nimiam ob multitudinem affectuumque audaciam; et in eum locum retruderetur ubi innoxie audiri ac vinci posset. . . . Wenn er dann jeden Verdacht abweist, als ob er seinem Gemeindeprinzip misstraue [2]): Non quod vereamur Deum Opt. Max. defuturum, quo minus dirigat ecclesiam suam, aber fortfährt: sed rebus adhuc teneris non miscendam esse contentionis occasionem, so verbindet er hier unstreitig unmögliche Gegensätze, und kein Leser wird dadurch überzeugt worden sein, dass er etwa kein Misstrauen habe gegen das Gemeindeprinzip. Halten wir damit den grossartigen Idealismus zusammen, dass der Geist Gottes selbst in dem „allerkleinsten" der Gemeinde die rechte Wahrheitserkenntnis wirkt, dass Unordnung und Unfriede am sichersten durch das Urteil der ganzen „kilchhöri" überwunden wird, wie er ihn gleichzeitig und auch später noch an den Tag legt, so wird uns dieser Satz noch unbegreiflicher. Dieses Dilemma löst sich allein durch die naheliegende Annahme, dass Zwingli die wahren Gründe, seine politischen Ziele, an dieser Stelle verschweigt. Er musste das, weil er dadurch die Gegner, wohl die obrigkeitsfeindlichen Wiedertäufer, nur weit mehr gegen sich erbittert hätte, ohne jede Aussicht, sie versöhnlicher zu stimmen.

Aus dieser Notlage heraus schuf er die Uebertragungstheorie. Sie war geeignet, einerseits die reformatorischen Gedanken von der Autonomie der Gemeinde, anderseits aber auch die politischen Ziele zu ermöglichen; sie ist also durch den Zusammenschluss von politischen und religiösen Reformgedanken bedingt.

Dass aber Zwingli, obwohl die Zürcher Entwicklung seiner

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 339. Subsidium de Eucharistia.
[2]) Ebenda.

theoretischen Behauptung des Gemeindeprinzipes nicht entsprach, dennoch es wagen durfte, als Reformator mit dieser theokratischen Verschmelzung von Staat und Kirche zu sympathisieren — dass er es von seinen politischen Gesichtspunkten aus musste, sahen wir oben —, ohne schädliche Wirkungen für die Kirche daraus befürchten zu müssen, das erklärt die Tatsache seines überragenden Einflusses im Zürcher Gemeinwesen.

Sein nationalreformatorisches Wirken war es vorzüglich, was ihm die Sympathie der Obrigkeit errang, sein Streben nach einer religiös-sittlichen Neugestaltung des Zürcher Volkstums; denn damit, dass die Mehrheitspartei des Rates die Notwendigkeit anerkannte, diese Nationalreform im Sinne Zwinglis durchzuführen, war die Obrigkeit auch für die Reformation, für ihre Ausbreitung und ihren Schutz von vornherein gewonnen. Die Solidarität zwischen religiöser Reform und dem nationalen Bedürfnis erlebte nicht nur in Zwinglis Persönlichkeit, sondern auch in dem auf der Grundlage gemeinsamer Zwecke geschlossenen Bündnis zwischen der Zürcher Obrigkeit und dem Reformator ihre Verwirklichung. Hatte der Rat nun einmal diesen Kurs eingeschlagen, so ist es nichts weniger als natürlich, dass Zwingli als der geistige Urheber dieser Politik in dem Grade unentbehrlich wurde, als die Schwierigkeiten nach innen und aussen im Wachsen begriffen waren. Aus dieser historischen Situation wird es verständlich, dass Zwinglis Einfluss ins Unberechenbare stieg, dass schliesslich sein Sturz zugleich die Katastrophe der Zürcher Politik bedeutete. Dieser überragende persönliche Einfluss sicherte ihm auf dem Wege der obrigkeitlichen Durchführung einen vollen reformatorischen Erfolg; andrerseits war er gerade durch diese einzigartige, überlegene und führende Stellung in der Lage, als wirksamstes Gegengewicht jeden Uebergriff abzuwehren, den die Obrigkeit zum Schaden der Kirche sich etwa zu Schulden kommen liess.

Das Ergebnis unserer Ausführung ist also dies: wir sehen,

wie einerseits Zwingli seine anfängliche theoretische Unterscheidung zwischen Staat und Kirche dauernd behauptet, zugleich aber auch, wie er die Zürcher theokratische Verschmelzung beider begünstigt, obwohl sie seinem Gemeindeprinzip nicht völlig entspricht. Die letzten Gründe für diese widerspruchsvolle Stellung Zwinglis finden wir in dem ihm eigentümlichen Zusammenschlusse von politischen und religiösen Zielen.

Der religiöse Reformator ist es in Zwingli, der die reformatorischen Gedankenreihen von der Autonomie der Gemeinde überall konsequent durchzuführen versucht; seine politische Reformernatur dagegen drängt ihn zur theokratischen Verschmelzung von Obrigkeit und Kirche, zur Gewinnung und Behauptung der staatlichen Gewalt, das heisst zur faktischen Aufgabe dieser kirchlichen Selbständigkeit.

Daraus folgt weiter, dass wir mit unserer These im Rechte sind: aus der Stellung der Obrigkeit im Reformationswerke zu Zürich ist nicht zu schliessen, dass Zwingli der Obrigkeit das Kirchenregiment als prinzipielles Recht zuspricht. Seine Theorie gipfelt vielmehr in der Vorstellung gegenseitiger Autonomie von Staat und Kirche.

Bleibt unsere Auffassung zu Recht bestehen, so ist damit die Meinung Sohms[1]) als unhaltbar erwiesen, Zwingli sei von seinem Prinzip abgefallen; zumal er unter Bezugnahme auf die bekannte Subsidiumsstelle begründend fortfährt: „er wagte es nicht, die Kirchengewalt wirklich der Kirchgemeinde in die Hand zu geben". Dieser Beweisgang: weil die Zürcher Entwicklung seinem Gemeindeprinzip widerspricht, deshalb ist er ihm als Prinzip untreu geworden, ist an sich lückenhaft und unrichtig. Diese Stelle gerade ist der stärkste Beweis dafür, dass Zwingli sein Gemeindeprinzip aufrecht erhält. Was hätte ihn hindern können, seine reformatorischen Gedankenreihen einer ausgleichenden Revision zu unterziehen, der Obrig-

[1]) Sohm a. a. O. I, S. 646.

keit auch zuzusprechen, was sie faktisch besass? Welche Gründe sollten ihn anders bestimmt haben, mit solchem Nachdruck für seine Anschauungen zu eifern, jeden Verdacht eines theoretischen Abfalls entrüstet von sich zu weisen?

Sohm ruht mit seiner Darstellung auf dem Werke Hundeshagens [1]). Seine unglückliche Formulierung hat wohl darin ihren Grund, dass letzterer das Problem, welches Zwinglis Prinzip und Praxis in Zürich stellen, nicht als solches erkannt oder dargestellt hat. Einzelne Andeutungen können vielmehr zu dieser Sohmschen Auffassung Anlass gegeben haben, zum Beispiel die Anmerkung: Zeller S. 139 bemerkt richtig: „die stillschweigende Uebertragung von der Gemeinde ist ein sehr unsicherer Rechtsgrund, und wenn es Zwingli möglich findet (in dem Brief an Blaurer 1528, VIII, 178), dass die Kirche die Entscheidung der wichtigsten Fragen einem oder zweien übergebe, so ist damit auf den früheren demokratischen Grundsatz so gut wie verzichtet“ [2]). Der Satz, auf den sich Zeller beruft, kann kein anderer sein als der: Fieri etiam posset, ut ecclesiae sententia, causa aliqua etiam difficillima in paucos, ut in unum aliquem reiiceretur. Non enim tota ecclesia, quae Antiochiae erat Jerosolyma concedebat ad ventilandum circumcisionis negocium, sed paucis Paulis et Barnabis concredebat. In dieser Stelle ist keine Rede von dem Kirchenregiment, wie es Zeller annimmt, wenn er obigen Schluss zieht, sondern lediglich von einer Spezialvollmacht, die aus praktischen Gründen erteilt werden muss und mit Erledigung des Auftrags erlischt. Der ganze unmittelbare Zusammenhang widerspricht der Zellerschen Deutung aufs denkbar schroffste. Zwingli legt wiederholt und umfänglich dar, wie er das demokratische Moment seines Kirchenprinzips unter allen Bedingungen gewahrt wissen will. Damit ist auch

---

[1]) Hundeshagen a. a. O. S. 203.

[2]) Escher, Die Glaubensparteien, S. 13, scheint derselben Meinung zu sein, wenn er schreibt: „Zwingli musste sich doch mit derselben (Theokratie!) aussöhnen, jemehr er von seiner demokratischen Auffassung des Begriffes ‚Kirche‘ zurückkam“.

das Urteil über Hundeshagens Zustimmung gefunden: Zeller und Hundeshagen sind im Unrecht, Zwingli den theoretischen Abfall von seinem Gemeindeprinzip mehr oder minder zuzuschreiben.

Auf einer ähnlich unrichtigen Grundvorstellung beruht nach unserer Anschauung Troeltschs[1]) Bemerkung, Luther habe zwar den idealistischen Glauben an die Möglichkeit der Reformationsentwicklung auf Grund der Selbständigkeit der Gemeinde gehabt, „er wandte sich aber dem strengen Landeskirchentum zu und musste in steigendem Masse alle die staatlichen Nachhilfen dulden und anerkennen, welche die Einheit des Glaubens und der Lehre aufrecht zu erhalten allein geeignet waren. Und so haben ohne Luthers anfänglichen idealistischen Glauben Zwingli und Calvin in ihrer Weltverständigkeit von Anfang an gedacht". Auch hier wird die Tatsache verkannt, dass Zwingli sehr wohl diesen idealistischen Glauben besessen hat, das Vertrauen, dass die Gemeinde von sich aus zur Einheit der Lehre und Ordnung gelangen könne unter Leitung des heiligen Geistes, wenn auch das Zürcher Reformationswerk für Troeltschs Auffassung zu sprechen scheint.

[1]) Trennung von Staat und Kirche, S. 22.

Die Lehre vom Widerstandsrecht.

Zur Vollständigkeit unserer Darstellung von Zwinglis Obrigkeitslehre gehört die Lehre vom Widerstandsrecht aus dem Grunde, weil durch sie in eigenartiger Weise sämtliche Rechte der Obrigkeit und damit die Existenz der letzteren als solche negiert werden. Doch nicht die persönliche Willkür gibt den Entscheidungsgrund dazu ab, sondern nur die objektive Wahrheit der Schrift, die ja die Grundlage der Obrigkeit bilden soll. Solange diese bei jener Richtschnur bleibt, sind die christlichen Untertanen zum Gehorsam verpflichtet; dann erweisen sie sich geradezu als das Ideal eines Staatsbürgers: sie unterwerfen sich nicht mit innerem Widerwillen und mit Heuchelei dem Buchstaben der Gesetze, sondern aus christlicher Liebe zur gottgeordneten Obrigkeit; ihre staatsbürgerliche Pflicht wird ihnen zu einem Stücke Gottesdienst[1]: Quocirca necessarium est imperio subditum esse, non modo propter vindictam, sed etiam propter conscientiam. Quum ergo deus velit, ut magistratibus obtemperemus, citra conscientiae periculum fieri nequeat, ut non audiamus magistratum.

Und dennoch predigt Zwingli nichts weniger als das Recht der Revolution. Wenn nämlich die Obrigkeit von der ihr vorgezeichneten religiösen Grundlage abweicht, räumt er als getreuer Anhänger der Volkssouveränität den Untertanen das Recht des Widerstandes, ja der Absetzung ein. Die Theorie von den unveräusserlichen Hoheitsrechten des Volkes auf politischem wie kirchlichem Gebiete hat einen breiten Raum in

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 308: Commentarius.

der Publizistik des späteren Mittelalters eingenommen. Auch Erasmus [1]), Zwinglis hochgeschätzter Lehrer, vertrat sie, indem er besonders die religiöse Begründung bevorzugte, dass der Christ durch Jesus von aller Knechtschaft erlöst, zur Freiheit berufen sei. Scheut aber der friedliebende, aristokratische Charakter eines Erasmus vor den letzten Konsequenzen, der Empörung, zurück, so zieht sie Zwingli dennoch.

Bereits zu Beginn seiner reformatorischen Wirksamkeit, in seiner ersten Programmschrift, vertritt er die unzweideutige These [2]): „So sy aber untrülich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit got entsetzt werden." Dieser Anschauung bleibt Zwingli sein Leben lang treu; sie kehrt auch in der aus seiner letzten Zeit stammenden Expositio fidei [3]) wieder. Wenn die gottlose Obrigkeit alle Warnung überhört [4]): sin contumacius vim facit, docemus eo usque impio quoque parendum esse, donec illum dominus aut magistratu imperioque amoveat, aut consilium suppeditet, quo ipsum functione exuere et in ordinem compellere possint, quibus ea provincia incumbit.

Die Begründung dieser Lehre findet er nicht in politischen, sondern in rein religiösen Erwägungen, in der Bibel. Die Erlaubnis zum Widerstand bezw. zur Absetzung zeigt ihm das Schicksal Sauls [5]), der durch Samuel auf Gottes Befehl verstossen wurde, wiewohl ihn der Herr zuvor erwählt hatte. Das Widerstandsrecht steigert sich nach den Worten der Schrift sogar zur Widerstandspflicht [6]): „Ja, so man die

---

[1]) Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht, S. 31.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 369, (E. & F.) II, S. 342: „Uslegung des 42. Artikels."

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) IV, S. 42, darnach 1531 verfasst, 1536 erschienen.

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) IV, S. 59. Fidei Christianae Expositio.

[5]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 369, (E. & F.) II, S. 343: „Uslegung des 42. Artikels."

[6]) Ebenda.

üppigen künig nit abstoßt, so würt das gantz volck darumb gstrafft," Jer. 15, 4. Die Geschichte des Königs Manasse bestätigt dies; denn Israel musste von ihm viel Uebel und unschuldig Blutvergiessen erleiden[1]): „Kurtz, hettind die Jüdischen iren künig nitt also ungestraffet lassen mutwillen, hett sy got nit gestrafft. Man muß das oug, so es verbösret, ußgraben und hinwerffen, die hand, den fuß abhouwen."

Selbstverständlich kommt dieses Widerstandsrecht nur den bewusst christlich handelnden Bürgern zu, weil eben sie allein zum Verständnis der biblischen Wahrheit qualifiziert sind, um so die Abweichungen der Obrigkeit, das „faren usser der schnur Christi" feststellen zu können, und zwar nicht nur der christlichen Obrigkeit gegenüber, sondern auch im heidnischen Lande wider die heidnische Regierung[2]): „denn ob sy glych nit Christen wärind unnd aber gebuttind, das wider gott wär, so hand die Christen einen bescheid: sy söllind got me gehorsam sin weder den menschen," Act. 5, 29.

Jedem einzelnen ist es zwar, entsprechend dem individualistischen Religionsverständnis, gestattet, die Verhältnisse selbst an dem Worte der Schrift zu prüfen und sein Verhalten danach einzurichten[3]): „Es zimmt nit allein einer gmeind oder kilchhöre, sunder einem jeden christenmenschen in sonderheit, im zwyfel siner conszienz zu dem göttlichen wort zu loufen, und sich des berichten zu lassen, und desselbigen berichts zu halten." Wollte man aber aus diesem Individualismus folgern, dass dadurch jedem einzelnen im zutreffenden Falle das Recht der Empörung gegeben sei, so würde man Zwingli missverstehen. Die Absetzung der Obrigkeit darf nicht erfolgen[4]) „nit

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 370, (E. & F.) II, S. 344.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 357, (E. & F.) II, S. 320: „Uslegung des 38. Artikels."

[3]) Ebenda (Sch. & Sch.) I, S. 570: „Ratschlag von den bildern und der meß."

[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 370, (E. & F.) II, S. 344 f.: „Uslegung des 42. Artikels."

mit todschlegen, kriegen und uffruren", das heisst, es „soll nit einer oder der ander inn underston abzethun: denn das macht uffrur, und ist aber das rych gottes grechtigheit fryd und fröd im heiligen geist," Röm. 14, 17.

Allein auf dem Wege einer geordneten Volksabstimmung soll über die Absetzung entschieden und ebenso die neue Obrigkeit gewählt werden[1]): „so aber die gantz menge des volcks einhälliklich, das damit wider got gehandlet wirt, den tyrannen abstoßt, so ist es mit got oder der grösser teil, so verr er vor unrat sin mag." Wenn der einzelne mit seinem Urteil allein oder in der Minderheit bleibt, darf er zwar nicht mit Gewalt, muss aber doch mit und nach dem Wort Gottes widerstehen, besonders gilt das für den Pfarrer. Allgemein fasst Zwingli seine Pflicht[2]): „darum muß der Hirt alle gebüw, so sygend wie hoch sy wöllind, die sich wider das göttlich wort ufgericht hand, angryfen und abbrechen. 2. Cor. 10, 5. Deß hat Christus ein war vorbild getragen." Mit besonderer Wendung gegen die Obrigkeit fährt er fort[3]): „darum ouch ein ieder hirt . . . wider alle, die jn um gottes und sines waren wortes und um die trüw, die er für sine schafe hat, durchächtend, harfür ston soll, unangesehen ob er wider den großen Alexander, Julium, papst, künig, fürsten oder gwalt reden müsse."

Wohl als der wichtigste Grund zum Widerstand erscheint dem Reformator dies, dass die Obrigkeit das Evangelium unterdrückt zu Gunsten der katholischen Opposition[4]): „darumb, frommen Christen, wenn üch die fürsten understond, die leer Christi ze verbüten, das ir die nit hörind, nit lesind, nit predgind, so gebend nüt darumb." Bei dem blossen Verbote der evangelischen Predigt begnügt er sich also mit passivem Widerstand; schreitet die Regierung aber zu gewalttätiger

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 370, (E. & F.) II, S. 345.
[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 641: „Der Hirt."
[3]) Ebenda S. 643.
[4]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 357, (E. & F.) II, S. 320: „Uslegung des 38. Artikels".

Unterdrückung, so fordert er zu aktivem Widerstande auf[1]: „Thund ir gwalt, so wirt üch gwalt gschehen; denn mit was maß ir messen werdend, mit dero wirt üch widrumb gemessen."

Ueber die Art der Durchführung des Widerstandsrechts äussert sich Zwingli eingehender mit Rücksicht auf verschiedene Regierungssysteme:

Bei Wahlobrigkeit im allgemeinen liegt die Sache am einfachsten[2]: „Si ergo in impium degeneret pius, impium moveto, et pium subroga." Der Widerstand verwirklicht sich hier durch Wahl, die diesem staatlichen Rechtsbewusstsein an sich ja geläufig ist. Allerdings zeigen sich in der Anwendung des Wahlprinzips selbst bei der Obrigkeit besondere Schwierigkeiten, wenn nämlich der Herrscher nicht von dem Volke, sondern von einem besonderen Fürstenkollegium gewählt wird. Im ersten Falle steht die Absetzung und Neuwahl beim Volk[3]: „wirdt der künig oder herr von gemeiner hand erwelt und thut übel, so thu inn die gmein hand widrumb dennen; oder aber sy werdend mitt im gestrafft." Wird aber der König nur von einem Fürstenkollegium gewählt, so soll der Widerstand sich auf die Weise vollziehen, dass das Volk bei diesem Kolleg Beschwerde vorbringt und auf Absetzung drängt[4]: „hat inn ein kleine zal der fürsten erwelt, sol man den fürsten anzeigen, das man sin verergerlich leben nit me dulden mög und heissen abstossen." Freilich verhehlt er sich nicht die Schwierigkeiten einer derartigen Situation, weist aber darauf hin, dass der wahre Christ sich durch nichts von diesem gottgewollten Widerstande zurückschrecken lasse, dass er den Märtyrertod nicht fürchte.

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 359, (E. & F.) II, S. 323.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 301. Commentarius.

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 370, (E. & F.) II, S. 344: „Uslegung des 42. Artikels".

[4]) Ebenda.

Wird in einem Erbreiche das Widerstandsrecht akut, so soll die Majorität den Tyrannen absetzen und das „rich mit andren wysen verwalten“ [1]). Kommt aber diese Mehrheit nicht zu stande, „so trage das joch des tyrannen und werde zuletzt erst mit im gstrafft.“ Diesen letzteren Zustand verwertet Zwingli noch als Zweck der göttlichen Vorsehung. Wenn nämlich die Untertanen sich nicht in der Mehrheit einigen, den Bedrücker abzustossen, so ist das ein Zeichen ihrer eigenen Sünde [2]): „So wir so law sind an der liebe der gemeinen grechtikeit, darumb lassend wir alle übel der tyrannen fürgon und werdend billich von inen zerrissen und zum letsten mit inen gestrafft.“ Das Tyrannenjoch wird dann zur heilsamen, gottgewollten Strafe [3]): „non enim frustra fit, ut sub impio magistratu degas. Aut enim punit deus admissa tua, aut patientiam explorat.“

Gerade diese religiöse Deutung ist ein klarer Beleg dafür, dass der Reformator einer politischen Begründung des Widerstandsrechtes fernsteht. Die Lehre vom Widerstandsrechte ist vielmehr bei ihm aus seinem Supranaturalismus geboren, sie stellt die konsequente Durchführung seiner supranaturalistischen Kulturidee dar. Nur wenn die Obrigkeit ihre Macht gegen deren Verwirklichung kehrt, „sofer sy gebütend, was wider gottes wort,“ dann ruft er die wahren Christen für sein religiöses Ideal in die Schranken, dann gibt er den Untertanen mit der supranaturalen heiligen Wahrheit der Bibel die unheilige Waffe der Revolution in die Hand.

Nach diesen geordneten religiösen Massstäben des Widerstandsrechtes sollte man gewiss nicht vermuten, dass Zwingli den Tyrannenmord billige. Lossen [4]) urteilt in ähnlichem

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 370, (E. & F.) II, S. 345.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 371, (E. & F.) II, S. 346: „Uslegung des 42. Artikels“.

[3]) Zw. W. (Sch. & Sch.) III, S. 301. Commentarius.

[4]) Die Lehre vom Tyrannenmord, S. 22.

Sinne: „Von da (Widerstand!) ist's freilich noch ein weiter Weg bis zur Rechtfertigung des Tyrannenmordes. Dass Luther oder Zwingli diesen durchmessen, hat selbst der durch religiösen Hass geschärfte Spürsinn kirchlicher Gegner nicht dartun können." Dennoch scheint Zwingli diesen Weg durchmessen zu haben in seiner letzten Zeit, besonders unter dem Einflusse seiner hochgespannten theokratischen Eroberungspolitik.

Immerhin ist die Darstellung Kügelgens[1]) unrichtig in so fern, als er das Recht zum Tyrannenmord auf gleiche Linie stellt wie das der Absetzung. Zu beachten bleibt der zeitliche Unterschied und ferner dies, dass der Reformator das Recht zum Tyrannenmord nicht deutlich ausgesprochen hat. Er handelt in dem Briefe an Blaurer (1528) nur über den Widerstand gegen hartnäckig katholische Bischöfe[2]): „Cum eadem charitas monet, interficiendos esse (sc. episcopos non cessaturos a suis artibus) propter salutem reliqui corporis, iam consultius est, oculum caecum erui, quam totum corpus perire.

Zu dem letzten Mittel, zum Töten, ist nur dann zu greifen, wenn der Gegner wider besseres Wissen in seiner Feindschaft beharrt, nur, wenn die Sache des Evangeliums wirklich in Gefahr steht.

Hält man dies zusammen mit den vorausgehenden Sätzen[3]): „Cur non debebit magistratus . . . imagines tollere et missam, etiamsi non debeat istud, ut sacerdotes simul contrucidet, cum videlicet citra tam crudele factum consilium obtineri possit? Sin minus, iam nihil cunctabimur exempla etiam durissima sequi . . ." so läge der Schluss ausserordentlich nahe, dass Zwingli hier dem Rate die Pflicht zuweise, diese gefährlichen Gegner zu beseitigen.

---

[1]) Mit Recht weist Kügelgen in Zwinglis Ethik S. 88 auf Philipps Brief an Sturm hin.

[2]) Zw. W. (Sch. & Sch.) VIII, S. 183; Schiess, I, S. 158.

[3]) Ebenda S. 182 bezw. 157 f.

Allein das Gegenteil ist nach unserer Textauffassung der Fall: „Si enim nobis mactatis, ipsa nihilo minus religio nostris manet integra, praebendum est iugulum Caiaphis etiam et Annis [1]). Si vero Ezekiis, Heliis et Josiis defendentibus servari potest, cur non praestarent? Beide Sätze schliessen sich aus: entweder Selbsthilfe der Gemeinde oder Schutz durch das Eingreifen der Obrigkeit. Diese Selbsthilfe auf Drängen der charitas ist auch hier als auf der Uebereinstimmung der Gemeinde beruhend gedacht, nicht Willkürherrschaft des Einzelnen, sowohl nach unmittelbar vorausgehenden analogen Erörterungen [2]) als auch nach Zwinglis Gesamtanschauung, die jeder Anarchie, jeder Gefährdung der Ordnung feind ist.

Hier spricht also Zwingli nur von dem Rechte, katholische, bischöfliche Unterdrücker des Evangeliums zu töten; allerdings konnte von hier aus auch der Tyrannenmord als dem Sinn des Reformators entsprechend gefolgert werden, wie ihn zum Beispiel Knox lehrt; sachlich unrichtig aber ist die Behauptung, Zwingli habe ihn offen gerechtfertigt.

---

[1]) Vgl. Zw. W. (Sch. & Sch.) VIII, S. 182: Si Ezekiam, Jehu, Josiam, Heliam, et alios hac in re audiamus (aiunt) audiemus et Mosen adulteros lapidibus obrui praecipientem!

[2]) Ebenda. Sequetur indubie etc.

Zwingli und Luther.

Das Verhältnis von Zwingli und Luther verdient auch in unserer Darstellung eine Erörterung, weil wir der zeitlichen Priorität des letzteren halber zunächst hoffen können, in Luthers Anschauungen die Quelle für die Zwinglis zu erkennen.

Bereits aus Zwinglis Zeit treten uns derartige Urteile über seine Abhängigkeit von Luther entgegen. Der schweizerische Reformator aber verteidigt ihnen gegenüber seine Selbständigkeit. Schon beim Beginn seiner Amtstätigkeit in Zürich (1519) habe er das Evangelium Matthäi gepredigt „ohne allen menschlichen tand“ [1]). „Zu anfang des selben jares hatt niemans by uns von dem Luter ützid gewüsset, ußgenommen, das von dem ablas etwas ußggangen was von im, das mich wenig leret, denn ich vorhin von dem ablas bericht was . . . uß einer disputation, die . . . Wytembach von Biel . . ze Basel gehalten hatt . . . dannenhar mich des Luters gschrifft zu derselben zyt wenig gholffen hat zu dem predgen Matthei . . . Wer schalt mich do luterisch? Als nun des Luters büchlin vom Pater noster ußgieng [2]), und ich in kurtzer zyt davor dasselb in Mattheo ußgelegt hat, weiß ich noch wol, das vil frommer komen, die mich schlechtlich verdachtend, ich hette das büchly gemachet und hette im des Luters namen uffgeschrieben. Wer kond mich do luterisch schelten?“ Er will nicht „luterisch“ sein, sondern betont, dass er aus der Bibel, aus Paulus beson-

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 254, (E. & F.) II, S. 145 f., siehe Gieseler, Kirchengeschichte, III, Abt. 1, S. 140.

[2]) Nach Köstlin, Luther, II, S. 724 im Jahre 1520.

ders seine evangelische Lehre schöpfe. Dabei hebt er aber ausdrücklich seine Hochachtung Luther gegenüber hervor: Luter[1]) ist .. so ein treffenlicher stryter gottes, der da mit so grossem ernst die gschrifft durchfüntelet, als er in tusend jaren uff erden ie xyn ist, und mit dem mannlichen, unbewegten gmüt, damit er den bapst von Rom anggriffen hat, ist im dheiner nie glych worden ..." Er leugnet nicht, dass er Luthers Schriften zum Teil gekannt hatte, wiewohl er sich bemüht, jeden Schluss daraus auf seine Abhängigkeit von Luther mit dem Hinweis auf die gemeinsame Quelle, das Wort Gottes, hinfällig zu machen[2]): „noch wil ich des Luters namen nit tragen, denn ich siner leer gar wenig gelesen hab und hab mich offt siner bücher mit flyß gemasset .. Was ich aber siner gschrifft gelesen hab ... das ist gemeinlich so wol besehen und ggründt imm wort gottes, das nit müglich ist, daß ghein creatur umker."

In der Tat bleibt richtig, dass Zwingli unabhängig von Luther zum reformatorischen Rückgang auf die Schrift kam. Das Gebiet der Uebereinstimmung zwischen beiden, die allerdings auch in der Kenntnis von Luthers Schriften, hauptsächlich aber in der Gemeinsamkeit der reformatorischen Grundlage, der Bibel, wurzelt, kann seine Originalität Luther gegenüber nicht wesentlich beeinträchtigen, zumal wir bei ihm eine Reihe von Gedankengängen finden, die Luther mehr oder weniger fremd waren.

Teilt Luther[3]) Zwinglis Beurteilung der Obrigkeit als gottgeordnet sowie den supranaturalistischen Standpunkt, dass die Obrigkeit überflüssig sei, wenn nur das Evangelium wahrhaft herrsche[4]), so liegen ihm anderseits Zwinglis Gedanken über

---

[1]) Zw. W. (Sch. & Sch.) I, S. 255, (E. & F.) II, S. 147 ff. „Uslegung des 18. Artikels".

[2]) Ebenda (1523).

[3]) Von weltlicher Obrigkeit. Braunschweiger Ausgabe, I, S. 230 f.

[4]) Von weltlicher Obrigkeit. Braunschweiger Ausgabe, I, S. 233: Und wenn alle Welt rechte Christen, d. i. rechte Gläubigen, wären, so

die rechtliche Grundlage der Obrigkeit und ihrer Formen in der Hauptsache fern[1]): die Absicht, die Bibel zur Rechtsquelle für den Staat zu machen, die Zwingli zu verwirklichen sucht, bekämpft Luther; die Bibel soll nicht über Recht und Gesetze urteilen, sondern „soll nur allein lehren an den Herrn Christum glauben und dem vertrauen." Luther verwirft das Streben durch „Oberkeit ändern und Oberkeit bessern", die staatlichen Ordnungen weiterzubilden; es fehlt ihm jedes Interesse zu politischem Theoretisieren über die Zweckmässigkeit der verschiedenen Obrigkeitsformen. Diese Abneigung entspringt seinem Supranaturalismus, der ganz im Gegensatz zu Zwinglis politischer Aktivität ihn gleichgültig stimmt gegen die weltlichen Ordnungen, der sein religiöses Interesse konzentriert auf das allen rechtlichen Schranken enthobene Element des Glaubens.

Der Tatsache entsprechend, dass Luther im Gegensatz zu Zwingli keine biblische Rechtsfundierung der Obrigkeit kennt, kommt letzterer bei ihm auch nicht diese gesteigerte religiöse Aufgabe zu. Die Regierung ist ein Stück der weltlichen Ordnung, ihr Beruf ist es „das weltliche Schwert zu handhaben zur Strafe der Bösen und zu Schutz der Frommen"[2]).

Im Begriff von der allgemeinen, unsichtbaren Kirche[3]) stimmen beide überein, abgesehen von der späteren prädestinatiani-

---

wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht, Noth oder Nutz, dieweil sie den hl. Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, dass sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod.

[1]) Brandenburg, Luthers Anschauung vom Staate, S. 13 ff. Vgl. auch G. Müller, Luthers Stellung zum Rechte, S. 8 f. u. 20.

[2]) Von weltlicher Obrigkeit. Braunschweiger Ausgabe, I, S. 231.

[3]) Geffken, Staat und Kirche, S. 224: Zwinglis Hauptziel war ein anderes, die Regeneration der Schweizer Volksgemeinde durch das Evangelium. ... „Obwohl daher Zwingli prinzipiell ganz wie die deutschen Reformatoren den Begriff der unsichtbaren Kirche entwickelt, legt er doch praktisch allen Nachdruck auf die sichtbare, welche allein den Menschen zur Heiligung zu erziehen vermag."

schen Auffassung bei Zwingli. Gottschick[1]) sucht hierin sowie im Begriff von der sichtbaren Kirche Zwinglis Abhängigkeit von Luther nachzuweisen. Mag sein Nachweis auch in so fern zu Recht bestehen, als er die früher angenommene Beeinflussung von Hus auf ein verschwindendes Minimum beschränkt, so verwischt er doch, von seinen polemischen Interessen geleitet, den Gegensatz, dass Zwingli von Anfang an unter der sichtbaren Kirche die Lokal- oder Kultgemeinde versteht, während Luther dabei zunächst mehr an Konventikel denkt[2]). Es ist

---

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, VIII, 1886, S. 576 ff.

[2]) W. Köhler, Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae, S. 212 ff.

Meine Darstellung von Luthers Begriff von der sichtbaren Kirche entspricht den Ansichten, die W. Köhler a. a. O. sowie in einem Aufsatz „Zu Luthers Kirchenbegriff" in der Christlichen Welt 1907, Nr. 16, Sp. 371—377 vertreten hat. Köhler geht von der Kritik der These aus, die Rieker, Rechtliche Stellung, S. 58 ff. u. 74 ff. über das Verhältnis von Gemeindeprinzip und Staatskirchentum bei Luther aufstellte, und „hat zweifellos das Verdienst, auf den schwachen Punkt bei Rieker und bei all seinen Vorgängern und Nachfolgern den Finger gelegt zu haben" (Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXIX, 1908, S. 269).

Während des Druckes erschienen nun zwei Schriften über diese Frage. Die eine von Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Zeitschrift für Theologie und Kirche, XIX, Ergänzungsheft, 1908) schliesst sich grundsätzlich an W. Köhlers Ausführungen an, wenn auch, wie aus Drews a. a. O. S. 3 Anm. 5 hervorgeht, der Verfasser unabhängig von Köhler seine Ansicht gebildet hat. Die andere ziemlich gleichzeitig veröffentlichte, eben erwähnte Abhandlung von H. Hermelink sucht im Gegensatz zu Köhler und Drews „das von Rieker aufgestellte Problem aufzulösen" (a. a. O. S. 322). Sie bekämpft „Köhlers Konstruktion von einer genuinen Fortbildung des ursprünglichen Kirchenbegriffs bei Luther" (S. 269), und sie kennt keinen „fundamentalen Umschwung in Luthers Anschauung" wie ihn Drews (S. 38) behauptet. Für Hermelink „bilden die Gedanken über die Idealgemeinden und das Herbeirufen der Obrigkeit zu kirchlichen Verordnungen keinen ausschliessenden Gegensatz" (S. 319). Drews dagegen vertritt nachdrücklichst die Meinung, dass bei Luther nach dem Scheitern der nationalkirchlichen

die antihierarchische Tendenz Luthers, jede „rechtliche Limitierung" der Kirche zu negieren, die Kirche nur als Sakraments- und Liebesgemeinschaft zu fassen, die Zwingli nicht hat. Luthers Gemeinden haben volle Selbstverwaltung, mit der Obrigkeit aber nichts zu schaffen. Erst später, als Luther [1]) aus Mangel an rechten Leuten auf diese Gemeindebildung verzichten musste, erweiterte sich ihm der Begriff zur Kultgemeinde [2]). Mit dieser Organisation kann die Obrigkeit in Beziehung treten. Auch jetzt noch tritt Luther für prinzipielle und im Gegensatze zu Zwingli auch für praktische Autonomie [3]) der Gemeinde gegenüber der Obrigkeit ein; es sind zwei verschiedene Regimente verordnet: „das geistliche [4]), welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, dass sie äusserlich Friede halten müssen und stille sein ohne ihren Dank."

Von Zwingli sahen wir, dass er von Anfang an mit dem obrigkeitlichen Kirchenregiment in Zürich sympathisierte, ob-

---

Pläne (S. 25 vgl. auch: An den christlichen Adel) das Gemeindeideal in den Vordergrund getreten sei (S. 34), dass der Kirchenbau allein aus den Gemeinden herauswachse. „In diesem ganzen Prozeß war die treibende Kraft — und durfte es allein sein — die Predigt des Evangeliums, kein äusserer Zwang, kein Druck von oben" (S. 56). Suchten Köhler und Drews die Gegensätze in Luthers Denken durch ihre zeitliche Trennung zu erklären, so vermag Hermelink ihr zeitliches Nebeneinander zu verstehen. Das Verbindungselement dieser gegensätzlichen Gedankenreihen erblickt er in dem „occamischen Gedankenmaterial mit seiner merkwürdigen Polarität von naturrechtlichem Idealismus und positivistischen Realismus. Und dazu kommt der religiöse Optimismus, dass Gott alle denkbaren Wege einschlägt, sein Reich durchzusetzen" (S. 321).

Sollten Hermelinks Ausführungen wirklich die Gedanken Luthers treffen, so müsste sich unsere obige Darstellung entsprechend ändern.

[1]) Vgl. auch Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit, S. 437.

[2]) Vgl. die Leisniger Kastenordnung 1523. Darüber Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? S. 40 ff.

[3]) Grund für seine Ablehnung der Homburger Kirchenordnung. Vgl. Drews a. a. O. S. 62.

[4]) Von weltlicher Obrigkeit. Braunschweiger Ausgabe, I, S. 235.

wohl er sein Gemeindeprinzip theoretisch behauptete. Luther dagegen war zunächst gegen jede derartige Verbindung von Kirche und Staat. Dennoch kam es auch im Luthertum allmählich zum landesherrlichen Kirchenregiment. Luther forderte selbst nach dem Bauernkrieg die Obrigkeit zur Visitation und damit [1]) faktisch zum Kirchenregiment auf [2]); aber [3]) „die weltliche Gewalt schliesst als solche kein Visitationsrecht in sich . . Die Visitation bedeutet bischöfliches Kirchenregiment, und der Landesherr hat als solcher die Kirche nicht zu regieren, da ihm „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist." „Visitierende, reformierende, kirchenregimentliche Tätigkeit des Landesherrn folgt nicht aus seiner weltlichen Stellung als solcher, sondern allein aus seiner Stellung als praecipuum membrum ecclesiae." Die kirchliche Gewalt wurde so auf Grund der mittelalterlichen Lehre vom Notrecht der Obrigkeit [4]) dem Landesherrn, wenn nicht als solchem, sondern als christlicher Obrigkeit, als landesherrlichem Kirchenmitgliede, zugesprochen. Damit kontrastiert Zwinglis theoretische Behauptung des Gemeindeprinzips; selbst der christlichen Obrigkeit als solcher erkannte er das Kirchenregiment nicht zu, sondern wahrte es der Gemeinde durch die Uebertragungstheorie.

---

[1]) Luther sah in der Visitation zunächst ein Hilfsmittel, sein Gemeindeideal, das Wachstum der Kirche von unten, zu fördern: „Parochien sollen visitiert werden und Gemeinden sollen dadurch entstehen . . . Doch die Hoffnung, die Luther für die Entstehung der wahren Gemeinde auf die Visitation gesetzt hat, hat sich nicht erfüllt. Und seitdem begegnet uns auch, soviel wir bis jetzt sehen, sein Gemeindeideal nicht wieder . . . Dieses Ideal . . . musste er aus seinen praktischen Zielen ausschalten. Von dieser Notwendigkeit überzeugte ihn gerade die Visitation, von der er das Gegenteil erwartet hatte." Drews a. a. O. S. 66 ff.

[2]) Stutz, Kirchenrecht, § 48, S. 889 f.

[3]) Sohm, Kirchenrecht, I, S. 596.

[4]) Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche. S. 29 f.

Die gegensätzliche Stellung beider Reformatoren verschärft sich in der Lehre vom Widerstandsrechte: Luther billigte bis zum Jahre 1530 nur passiven Widerstand, jeder aktive Widerstand erschien ihm als Frevel wider Gottes Willen. Dadurch, dass die Bauern die christliche Freiheit als göttlichen Rechtstitel für ihren Aufstand erklärten, wurde Luther noch mehr in seinem Standpunkt bestärkt. In seinem Schriftchen: „wider die räubischen und mordischen Rotten" (1525) gab er den Fürsten die furchtbare Waffe [1]) „dass sie hier besser den Himmel mit Blutvergiessen verdienen könnten als andere mit Beten". Wenn sich die von Anfang an entschiedene Widerstandslehre Zwinglis als die unbeirrte Konsequenz von der göttlichen Einsetzung und biblischen Fundierung der Obrigkeit so sehr darstellt, dass den gläubigen Untertanen als den Schriftverständigen das Urteil über die Obrigkeit zusteht, so betont Luther auf seiten der Regierung nur Rechte, auf der der Untertanen nur Pflichten. War Zwingli auf der Höhe seiner Wirksamkeit selbst der Mittelpunkt und Schöpfer einer weitreichenden Bündnispolitik zum Schutze des Evangeliums wider den Kaiser, so musste Luthern das Zugeständnis, dass Gegenwehr zulässig sei [2]), erst mühsam abgerungen werden, als die Schwierigkeiten der politischen Situation stiegen und mit dem Reichstage zu Augsburg 1530 die Möglichkeit eines Religionskrieges nahegerückt war. Luthers [3]) religiöse Bedenken haben die protestantische Politik

---

[1]) Brandenburg a. a. O. S. 20.

[2]) Cardauns a. a. O. S. 7 ff.

[3]) Luthers Zurückhaltung in diesem Punkte veranschaulicht der in anderem Zusammenhange ausgeführte Satz Hermelinks: „Der Fall daß christliche Gemeinde und unchristliche Landesobrigkeit gegeneinander stehen, ist noch nicht scharf erfaßt; aber es scheint, daß auch dann die Gemeinde mit ihrem Idealrecht nicht imstande ist, positive Rechtsänderungen eigenmächtig vorzunehmen ... Später hat Luther bekanntlich für seine Sache noch mehr den Aufruhr gefürchtet und, wenn der Sauerteig sich nicht durchsetzen konnte, den christlichen Gemeinden die Auswanderung aus unchristlicher Obrigkeit Landen angeraten". Hermelink a. a. O. S. 312.

gelähmt, während Zwinglis Theorie, durch Calvin weitergetragen, das religiös freie Gewissen schuf, das in dem Freiheitskampf der Niederlande, in der Geschichte Frankreichs und Englands als politisch wirksamster Faktor sich erwies.

Besonders aus den aufgezeigten Abweichungen Zwinglis von Luther geht hervor, dass er ein Recht hat, seine Selbständigkeit zu verteidigen, sich als Mitstreiter neben Luther zu fühlen. Seine politisch patriotische Begabung ist es neben der humanistischen, die seine Verschiedenheit von Luther in Denken und Handeln bedingt.

Gilt Luther mit Recht als der Typus eines rein religiösen Reformators, so ist Zwingli der des politischen. Dennoch ist auch bei ihm das religiöse Interesse überall durchschlagend und überwiegend. In richtiger Erfassung seiner Persönlichkeit hat ihn der Schöpfer seines Standbildes in Zürich, der Stätte seines ruhmreichen Wirkens, nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit dem Schwerte dargestellt.

Register.

A.

Absetzung der Obrigkeit 83 ff.
Absolutismus 11. 44.
Alexander der Grosse 41.
Aristoteles 18. 38. 44 f.
Athen 45.
Augustin 7 f.

B.

Bader, Reinhard 23. 31.
Baltischweiler, W. 63.
Bann 55—57. 70.
Baur, August 5. 31. 34.
Bezold, Friedrich v. 64.
Bibel, ihre Auslegung durch den hl. Geist 3.
— ihre Autorität 2. 26. 53. 60 f. 81.
— Quelle der Gemeindeverfassung 52 f. 56.
— Quelle des Rechtes 12 ff.
— Quelle der Wahrheit 86.
— Quelle der Widerstandslehre 82 ff.
Bibliokratie 58.
Blanc, Léon 50.
Blaurer, Ambrosius 67. 69. 79. 87.
Bleibtreu, Walter 49.
Bluntschli, Joh. Caspar 43. 59.
Bodin, J. 46.
Bonifaz VIII. 12.
Brandenburg, Erich 91. 95.
Bullinger, Heinrich 56. 60. 62.

C.

Calvin 57 f. 80. 96.
Cardauns, Ludwig 43. 82. 95.
Cathrein, Viktor 18.
Cellarius, Christoph 1.
Choisy, Eugène 58.
Cicero 45.
Claassen, Walter 31. 74.

D.

Dekalog 13 f. 17.
Dierauer, Johannes 75.
Dilthey, Wilhelm 2.
Drews, Paul 92 ff.

E.

Eck, Johann 54.
Egli, Emil 57. 62. 70. 71.
Ehebruch 14.
Eklektizismus 45.
Erasmus von Rotterdam 4. 82.
Escher, Hermann 79.
Esslingen 51. 53.
Evangelium, Ausbreitung 32.
— als Staatsgrundlage 21. 24.

F.

Faber, Generalvikar des Bischofs von Konstanz 54.
Finsler, Georg 66.
Freiheit 40 ff. 47. 74.

G.

Geffken, F. Heinrich 28. 91.
Gehorsamspflicht der Untertanen 81.
Gemeindeprinzip 50—57.
— Widerspruch mit der Zürcher Reformation 57.
— Lösung des Widerspruchs 64—67. 76. 78. 93 f.
Genf 58.
Gerechtigkeit, göttliche 8 ff. 22.
— menschliche 8 ff. 13. 17. 21. 22. 32.
Gerhard, Johann 3.
Gesetzesreligion, alttestamentl. 14 ff. 24.
Gesinnungsreligion 17. 23.
Gieseler, Joh. Karl Ludwig 89.
Gottschick, Johannes 92.
Grebel, Konrad 52.
Gregor VII. 26.

H.

Hermelink, H. 92 f. 95. X.
Humanistische Bildung 4 f. 36. 44 f.
Hundeshagen, Karl Bernhard 57. 59. 62. 70. 72 f. 79 f.
Hus 92.
Hydarnes 41.

J.

Jesus und die Obrigkeitsformen 37.

I.

Individualismus der Reformatoren 2 f. 83.
Innozenz III. 12.

K.

Kahl, Wilhelm 58.
Kant 34.
Kirchenbegriff, sichtbare 48. 49. 92.
— unsichtbare 48 f. 50. 92.
Kirchenstaatstum 58.
Knox 88.
Konstanz 67.
Konventikel 12. 92.
Köhler, Walter 17. 92 f.
Köstlin, Julius 89.
Kügelgen, Konstantin von 87.
Kulturidee des Supranaturalismus im Katholizismus 11 f. 28. 32 f. 35.
— — — bei Zwingli 7—9. 11 f. 25. 28. 32 f. 35. 86.
Kultusordnung bei Einführung der Reformation 51 f.

L.

Legalität 22.
Lehrentscheidung 50 f. 53 f. 55. 66 f. 80.
Lenz, Max 93.
Lex naturae 9—11. 17—20.
Loening, Edgar 38. 46.
Loofs, Friedrich 1 f.
Lossen, Max 86.
Luther 12. 29. 31. 49. 57. 73. 80. 87. 89 ff.

M.

Manasse 83.
Meineid 14.
Melanchthon 5. 29. 36. 43.
Mittelalter, Klassifizierung d. Staatsformen im 38.
— und Reformation 1 f. 35.
Moerikofer, Johann Caspar 5.
Monopole 31.
Moralität 22.
Müller, G. 14. 91.

N.

Nagel, Ernst 2. 4.
Neuzeit und die Reformation 1 f.

Nürnberg, seine Verfassung in der Reformationszeit 44.

O.

Obrigkeit, ihre Aufgabe im Vergleich zur Kirche 32 ff.
— Schutzmittel wider die Sünde 29.
— Förderung des Evangeliums 30. 32.
— Soziale Aufgabe 31.
— ihre Christlichkeit 26 f.
— ihre Haltung in Zürich bei der Reformation 58 ff.
— ihre Formen 37 ff.
— Notrecht der 94.
— ihre Notwendigkeit 6 f. 9.
— ihre Selbständigkeit 7. 26.
Oechsli, Wilhelm 72 f.
Oligarchie 42 f.

P.

Papstkirche 3.
Patriotismus 46.
Paulus 6. 8. 9.
Pfarramt 34.
Philosophie und Religion 5.
Plato 38.

R.

Recht, biblisches 9. 12 ff. 23. 26.
— positives 13 f. 15. 17. 24.
— abgeleitetes 13. 16 f.
— kanonisches 25.
— heidnisches 25.
Rechtfertigungslehre 2. 21.
Rechtschristentum 1.
Reformator, religiöser 73—78.
Reformer, politischer 73—78.
Reife, politische, in Aristokratie und Monarchie 40.
Reislaufen 74.
Remley, Fr. A. 59.
Republikanische Gesinnung Zwinglis 41. 43. 44—46.
Revolution, französische 1.
— — Recht der 81. 86.
Rieker, Karl 26. 58. 92—94.

S.

Samuel 82.
Saul 41. 82.
Schadenersatzpflicht 14.
Schiess, Traugott 67 f. 69. 87.
Schriftkirche 3.
Selbständigkeit Zwinglis Luther gegenüber 89 ff.
Sittenzucht durch die Obrigkeit 62 bis 64.
Sohm, Rudolph 57. 63. 78 f. 94.
Sparta 45.
Staatskirchentum 57. 60. 64. 71. 94.
Stähelin, Rudolf 46.
Steuer 31.
Stoa, ihre Lehre von der lex naturae 9.
Strickler, Johannes 63.
Stutz, Ulrich 1. 94.

T.

Theokratie 57 f. 60. 64. 79.
Thomas von Aquino 18. 19.
— Wilhelm 29.
Todesstrafe 14. 30.
Treitschke, Heinrich von 1.
Troeltsch, Ernst 2 f. 11 f. 35. 80.
Tyrannenmord 86—88.

U.

Uebertragung der Rechte von der Gemeinde auf die Obrigkeit 65 ff. 71 ff. 94.
Urchristentum, die Gemeinde im 6. 68 f.
— und der Staat 6.
— Märtyrerenthusiasmus im 34.

V.

Visitation 94.
Vociferationsrecht 72.
Volksanfragen des Rates zu Zürich 72.
Volkssouveränität 81 f.

W.

Walenstad 69.
Weltanschauung, supranaturale, mittelalterliche 3. 5. 9. 13. 18. 36. 44 ff. 53. 86. 90.
— rationalistische, moderne 3 f. 9. 13.
Wernle, Paul 45.
Widerstandsrecht 32. 37. 81 ff. 95 f.
Wiedertäufer 3—7. 27. 50. 51. 54. 66.
Wohlfahrtsstaatstheorie 36.
Wucher 31.
Wytembach von Biel 89.

Z.

Zeller, Eduard 79 f.
Zinsen 31.
Zürich 43. 48. 54. 57 f.

Archiv für Kathol. Kirchenrecht 1910.

ein »iuramentum de servando personam suam (scil. pape) et papatum«, wie der Bericht über die Eidesleistung seitens der Prokuratoren Albrechts sich ausdrückt. (S. 66.) Renkens Auffassung wird bestätigt durch die Beurteilung, welche Albrechts Eid bei den Chronisten und Publizisten des XIV. Jahrhunderts gefunden hat. Die Chronisten sprechen von dem Eid als einem Treueid, viele heben ihn gar nicht besonders hervor und geben schon dadurch zu erkennen, dass sie in ihm nichts besonderes gefunden haben, was ihn von den frühern Eiden der deutschen Könige unterschieden hätte; gerade so ziehen die Publizisten in ihren Auseinandersetzungen die Eide Otto I. und Heinrich VII. heran und sprechen nur von Albrechts Approbation durch den Papst, ohne seinen Eid zu erwähnen; daraus folgt unzweifelhaft, dass sie Albrechts Eid auf die gleiche Stufe stellen, wie jene frühern Eide, welche sicherlich keine Lehenseide waren.

Zum Schluss bespricht Renken die Auffassung, welche in Clemens V. Bulle »Romani Principes« (c. un. in Clem. de iure iur. 2. 9.) zu Tage tritt. Obschon es Renken »ziemlich sicher« (S. 92, 94) scheint, dass Clemens V. das Wort fidelitas im vasallitischen Sinne genommen habe, so erblickt er darin keine Schwierigkeit gegen die von ihm gegebene Erklärung des Eides Albrecht I., eben weil Clemens V. diesen Eid Albrechts ganz auf die gleiche Stufe stellt, wie die blossen Treueide anderer römischer Könige. Wir möchten weiter gehen und sagen, weil Clemens V. die Eide Heinrich VII., Albrecht I. und der übrigen deutschen Könige unter sich gleichstellt, so folgt daraus, dass auch er keinen Lehenseid und kein Lehensverhältnis im Sinne hatte. Wenn er in der Bulle »Romani Principes« den Treueid des Königs mit dem Schwur des päpstlichen Vasallen Robert von Neapel auf die gleiche Linie stellt, so geschieht dies nicht in bezug auf das homagium, welches der Lehensmann leistet, sondern in Rücksicht der fidelitas, welche auch ohne homagium geschworen werden kann.

Diese Unterscheidung, welche Renken selbst in bezug auf den Eid Albrecht I. (S. 68) so klar hervorgehoben hat, verbunden mit dem Umstand, dass auch in der Bulle Clemens V. von einem Lehen nie die Rede ist, genügt völlig, um auch von der Bulle »Romani Principes« den Begriff des Lehenseides auszuschliessen und auch in dieser Hinsicht die von Phillips [1]) und Hergenröther [2]) vertretene Auffassung zu rechtfertigen. Im übrigen gebührt Renken das Verdienst, durch seine eingehende, sorgfältige und methodisch sichere

clesiae Romanae, non ut cliens seu vasallus. Alteserra, Commentar. in libr. Clementin. 2, 9.

1) Kirchenrecht III, 282.

2) Katholische Kirche und christlicher Staat, 1872, S. 202.

Untersuchung der Quellen den angeblichen Lehnseid Albrechts I. wissenschaftlich beseitigt zu haben.

Freiburg (Schweiz). *Prof. Dr. Speiser.*

Zwinglis Lehre von der Obrigkeit von Dr. phil. *Jakob Kreutzer*, Lehramtsreferendar am Realgymnasium zu Mainz. (57. Heft der kirchenrechtlichen Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. Ulrich Stutz). Stuttgart, Ferdinand Enke, 1909. XIV u. 100 S. M 4.—.

Mit grossem Fleiss und Verständnis hat der Verfasser aus Zwinglis Werken zusammengestellt, was sich auf die Staatsgewalt, ihren Ursprung und ihre Befugnisse bezieht. Der Stoff ist in folgende Abschnitte gegliedert: der Ursprung, die Grundlage, die Aufgabe der Obrigkeit, Zwinglis Stellung zu den Obrigkeitsformen, die kirchlichen Rechte der Obrigkeit, die Lehre vom Widerstandsrecht, Zwingli und Luther. Kreutzers Darstellung zeigt, dass Zwinglis Anschauungen wenig originelles haben; sie sind zum grossen Teil ein Gemisch von Wahrheiten, welche er der katholischen Vorzeit verdankt (Notwendigkeit der Staatsgewalt S. 6, allerdings mit unrichtiger Begründung, Notwendigkeit und Nutzen der Religion für den Staat S. 24, Unterstützung der Kirche durch den Staat S. 29, soziale Pflichten des Staates S. 32 usw.), und von Irrtümern, die er den heterodoxen Schriftstellern des Mittelalters, namentlich dem defensor pacis des Marsilius Patavinus, entnommen hat. Darum mangelt seiner Lehre Konsequenz und Harmonie. Zudem ist Zwingli einerseits, infolge seiner Abhängigkeit vom Humanismus rationalistisch, anderseits huldigt er, wie der Verfasser richtig bemerkt, einem übertriebenen Supernaturalismus, welcher die natürlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft missachtet; dies zeigt sich namentlich in Zwinglis Unterfangen, dem mosaischen Recht, weil es einen Bestandteil der Bibel bildet, unmittelbare Geltung für alle Zeiten zuzuschreiben.

Ebenso inkonsequent, wie in seinem System selbst, ist Zwingli in der praktischen Anwendung seiner Theorien. Dafür liefert uns einen schlagenden Beweis der Abschnitt, in welchem die kirchlichen Rechte der Obrigkeit dargestellt werden (S. 48 ff.).

Nach Zwinglis Lehre ist »jeder Gläubige, vom Heiligen Geiste geleitet, befähigt die göttliche Wahrheit zu finden und weil der Geist führt, finden sie alle die gleiche Wahrheit« (S. 53).

Eine praktische Probe hätte natürlich sofort die Unwahrheit dieses Grundsatzes ergeben; darum musste Zwingli, um zu einer Einheit zu gelangen, eine höhere Instanz suchen, welcher sich die

möglicherweise unter sich abweichenden religiösen Ansichten der Gläubigen unterordnen müssen. Diese Instanz ist in Zwinglis System die einzelne Gemeinde, welche nach ihm die sichtbare Kirche darstellt. Die einzelne Gemeinde, die »Kilchhöre«, urteilt über die Lehre, sie bestimmt die Gottesdienstordnung, sie übt den Bann aus und in allen diesen Befugnissen ist sie autonom auch gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Eine solche Doktrin hätte in der Praxis zur völligen Zersplitterung des Kirchenwesens geführt und die Durchführung der Zwinglischen Neuerungen verunmöglicht. Darum hütete man sich in Zürich, mit dieser Lehre der Gemeindeautonomie in religiösen Dingen Ernst zu machen; die Einführung der neuen Lehre geschieht vielmehr durch die Obrigkeit, sie befiehlt in Glaubenssachen, sie übt den Bann aus, sie erlässt die berühmten Sittenmandate, sie droht schon im Jahre 1522 denjenigen, welche sich ihren religiösen Anordnungen nicht fügen, mit Gewalt (S. 58 ff.).[1]) Das alles geschieht in voller Übereinstimmung mit dem Reformator. Sohm[2]) ist darum durchaus im Recht, wenn er von Zwingli schreibt: »er ist von seinem Gemeindeprinzip abgefallen«. Offenbar sah Zwingli selbst den Widerspruch zwischen seiner Theorie und seiner Praxis ein und versuchte es, ihn durch eine Fiktion zu lösen, kraft welcher eine stillschweigende Übertragung der Befugnis der Gemeinden auf die Obrigkeit anzunehmen sei. Für das Vorhandensein einer solchen Übertragung liegt aber nicht der geringste Beweis vor; im Gegenteil, die Zwangsmittel, welche sowohl gegen die Wiedertäufer als gegen diejenigen Gemeinden, die am alten Glauben festhalten wollten,[3]) in Anwendung gebracht wurden, zeigen aufs deutlichste, dass der Rat durchaus nicht als der Bevollmächtigte der einzelnen Gemeinden angesehen werden konnte. Im Hinblick auf diese Gewaltmassregeln ist es auch mehr als seltsam, wenn Kreutzer (S. 35) schreibt »so erstrebte Zwingli sein ideales Ziel mit reineren, angemesseneren Mitteln; er erkannte die Grenzen, die das Wesen der Obrigkeit als Gewalt ihrer Heranziehung für den supranaturalen Zweck zog und behielt die volle Lösung der Aufgabe einer allein mit dem Dienste am Wort ausgestatteten Kirche vor«.

Schliesslich muss Kreutzer denn auch selbst zugeben, dass Zwinglis Stellung eine widerspruchvolle war und sich nur erklären lasse durch die zwei Seelen, welche in seiner Brust wohnten,

---

1) Siehe auch *Staehelin*, Huldreich Zwingli, H, 75 ff., 141 ff. *Fleischlin*, Studien und Beiträge zur Schweizer. Kirchengeschichte, III, 317 ff.

2) Kirchenrecht I, 646.

3) *Staehelin*, Huldreich Zwingli, II, 76.

»die des religiösen Reformators und die des politischen Reformers« (S. 73); als Reformator halte er an der Autonomie der Gemeinde fest, als Politiker gebe er faktisch diese kirchliche Selbständigkeit auf. Nach diesem Zugeständnis hat es nicht viel auf sich, wenn Kreutzer trotzdem behauptet, Zwingli habe seine Lehre nicht geändert; denn welchen Wert hat eine Doktrin, deren Verwirklichung in der Praxis nicht einmal angestrebt wird? heisst das nicht durch die Tat leugnen, was man mit dem Munde bekennt?

Zwinglis Stiftung, die Zürcherische Religionsgenossenschaft, verfiel notwendigerweise dem gleichen Schicksal, wie die luterische Gründung; sie kam unter das landesherrliche Kirchenregiment und wurde zur reinen Staatskirche.

Die von uns herausgegriffenen Fragen beweisen das Interesse der vorliegenden Schrift; sie ist allen zu empfehlen, welche in Kürze über Zwinglis Anschauungen vom Staat sichere Auskunft erhalten wollen.

Freiburg (Schweiz). *Prof. Dr. Speiser.*

Joseph Unger, Priesterehen und Mönchsehen. Rechtliche Natur der Scheidung von Tisch und Bett. Zwei Abhandlungen aus dem österreich. Recht. Jena, G. Fischer, 1910. 28 S. 8°.

Nach dem Vorwort waren die beiden Abhandlungen ursprünglich für die Festschrift bestimmt, welche die Juristische Gesellschaft in Wien zur Zentenarfeier des Österreich. Allgem. Bürgerl. Gesetzbuches veranstaltet. Die Rücksicht auf sein hohes Alter (geboren 1828) habe aber den Verfasser bestimmt, sie bereits zur Vorfeier des 1. Juni 1911 zu veröffentlichen.

Der als erste Autorität auf dem Gebiete des österreich. Privatrechts bekannte Autor legt hier zwei kleine Aufsätze vor, die schon vermöge ihres geringen Umfanges — 8 bezw. 10 Druckseiten — auf eine wirklich wissenschaftliche Durcharbeitung der angeschnittenen Fragen keinen Anspruch machen können, sondern nur in sehr akzentuierter Form die Auffassung des Verfassers über diese in den Mittelpunkt einer leidenschaftlichen Agitation gerückten Rechtsfragen der breitesten Öffentlichkeit kundgeben wollen. Die Vermutung, dass damit der Aktion der sog. österreichischen *Ehereformer* ein Dienst geleistet werden solle, drängt sich geradezu auf.

Der Verfasser erklärt sich unter ausdrücklicher Betonung, dass er in Theorie und Praxis die herrschende Meinung gegen sich habe, dafür, dass der § 63 des österreich. B. G.-B., wonach Kleriker der höheren Weihen und Ordensleute nach feierlicher Profess eheunfähig

GETTY RESEARCH INSTITUTE
3 3125 01714 5869